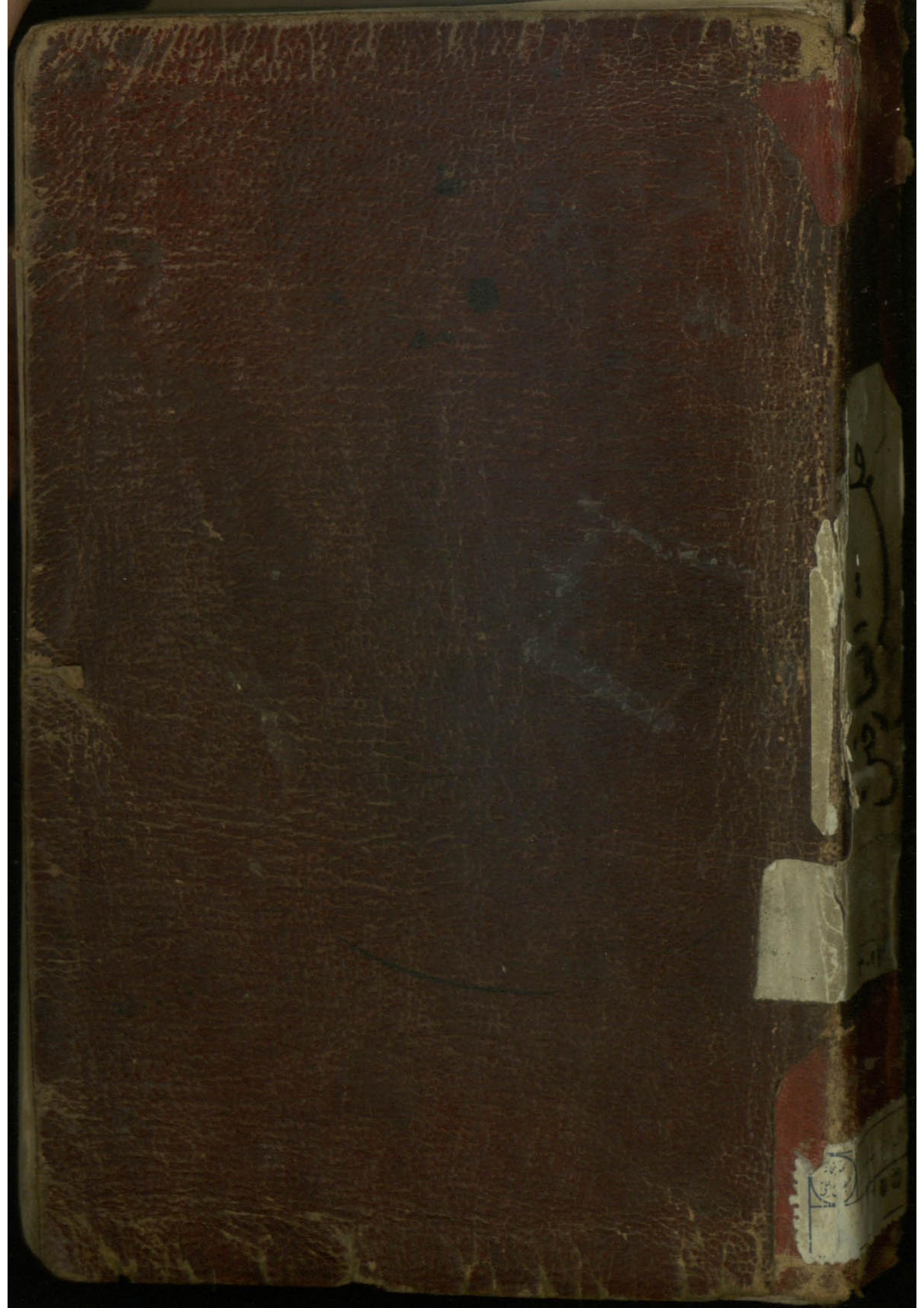




۱۳۱
189
بازرسی شد
۴۷ = ۴۶
بازدید شد
۱۳۸۱
کتابخانهٔ مجلس شورای ملی
نام کتاب حکمت العارفین
مؤلف محمد طاهر قمی
موضوع تألیف



١٣١
189
بازرسی شد
۴۶ = ۴۷
بازدید شد
۱۳۸۱
حکمة العارفین
۱۳۸۲۲
کتابخانهٔ مجلس شورای ملی
مؤسسهٔ
۱۳۰۲
نام کتاب حکمت العارفین
مؤلف محمد طاهر قمی
موضوع تألیف
شمارهٔ دفتر
۲۵۹۷۳



كتاب
حكمة العارفين للمولى محمد طاهر القمي
ورسالة كاشف الغمة للمولى
محمد رضا القمي رحمة الله عليهما

وما لنا ألا نتوكل على الله وقد هدانا
سبلنا ولنصبرن على ما آذيتمونا وعلى
الله فليتوكل المتوكلون

المولى الأجل محمد طاهر بن
محمد حسين الشيرازي ثم النجفي ثم القمي من أعيان فضلاء المعاصرين
عالم محقق مدقق ثقة ثقة فقيه متكلم محدث جليل القدر عظيم الشأن له كتب
منها كتاب شرح تهذيب الحديث كتاب حكمة العارفين في رد شبه المخالفين
كتاب الأربعين في فضائل مولانا أمير المؤمنين عليه السلام وإمامة الأئمة الطاهرين عليهم السلام
رسالة الجمعة رسالة الفوائد الدينية في الرد على الحكماء والصوفية كتاب حجة الإسلام
وغير ذلك من الكتب والرسائل نرويها عنه. أمل الآمل

کتابخانه مجلس شورای ملی

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي جعلنا بمعرفته ومعرفة دينه علماء فقهاء وبمعرفة
نبيه وآل نبيه حكماء عرفاء وصلى الله على نبيه محمد خاتم الانبياء
ووصيه على سيد الاوصياء والحسنين الزكيين والتسعة
من ذرية الحسين الائمة البررة النجباء النقباء اما بعد
فلما رايت الناس قد تركوا الحق ومالوا الى الباطل ورفضوا
الباقي واختاروا الفاني الزايل وتركوا التمسك بالآل كذا
لآل الله المتعال وتشبثوا باذيال ائمة الضلال واستحقوا ما [illegible]
بالوهم والخيال فتبعوا آثار الفلاسفة الذين هم في الوسوسة
بمنزلة الابالسة فصاروا فرقا شتى فاختار بعضهم مذهب المشائين
من الفارابي وابن سينا وامثالهما وسلك بعضهم
افلاطون وارسطو ولزم ابعهما من اليونانيين والمتطبيين
المضلين وذهب بعضهم مذهب المتصوفين وتبع بعضهم آثار
المتعصبين من المتكلمين صنفت هذا الكتاب في بيان عثراتهم
وزلاتهم في المسائل المتعلقة بالدين وسميته حكمة العارفين

في دفع

في دفع شبه المخالفين ورتبته على مقدمة وفصول وخاتمة
وعلى الله اتوكل وبه استعين اما المقدمة ففيها فوايد
الاولى في بيان ان مقالة الفلاسفة متى ظهرت بين المسلمين
خصوصا بين الشيعة الاثناعشرية والفرقة الناجية وبيان سبب
ظهورها وشيوعها بينهم اعلموا رحمكم الله انه لما ارتحل خاتم
الانبياء صلى الله عليه وآله وسلم عن دار الفنا ضلت الامة
وتركت السنة واتبعوا الاهواء وصاروا فرقا شتى وما نجى
منهم فرقة الا من تمسك بآل العباء البحر طمى وماج موجا وطمى
لما ارتحل النبي عنا ومضى اهل الدنيا جميعهم قد غرقوا من آل
الى سفينة الآل نجى وقد اخبر نبي الهدى عن هذه الفتنة الكبرى
وعمن نجى منها بقوله ستفترق امتي ثلثة وسبعون فرقة فرقة
منها ناجية والباقي في النار وبقوله مثل اهل بيتي كمثل سفينة
نوح من ركبها نجى ومن تخلف عنها غرق فلما تبع الناس ائمة الجور
وتركوا ائمة العدل ازدادت كل يوم الفتنة وقلت رغبة
الناس الى السنة وكثر ميلهم الى البدعة الى ان بلغت نوبة الخلافة
الى مامون الخليفة وكان يطلب عثرة ثامن الائمة علي بن موسى
الرضا عليه الصلوة والتحية فطلب كتب الفلاسفة من قيصر ملك

النصارى وامر بترجمتها واستنساخها فمال الناس لما مال
اليه ملكهم وسلطانهم فلم يزل الملوك كانوا طالبين للفلسفه
اتباعا للاسلاف فهم والناس كانوا فى تحصيلها تقربا الى طالبيها
من الملوك حتى حسبت الجهلة من الطلبة ان العلم منحصر فيها فتركوا
تحصيل الكتاب والسنة وعشقوها واشتغلوا بها وصرفوا اعمارهم
فيها فصدق عليهم منطوق هذه الآية الشريفة قل هل انبئكم
بالاخسرين اعمالا الذين ضل سعيهم فى الحيوة الدنيا وهم يحسبون
انهم يحسنون صنعا واما الشيعة الامامية والفرقة الناجية
فكانوا تابعين لائمتهم من العترة الطاهرة ومقتفين لآثارهم
فى الاصول والفروع الى ان غاب مهدى هذه الامة الغيبة
الكبرى ومضت ايام غيبته الصغرى فصارت شيعتهم كقطيعة
غنم غاب عنها راعيها فتحيرت فى مرعاها وتاهت عن سبلها
فمنهم من سلك فى الاصول مسالك المعتزلة ومنهم من بقى
على اقتفاء آثار الائمة واتباع اخبارهم نقل صاحب فوايد
المدنية عن السيد الشريف فى شرح المواقف كانت الامامية اولا
على مذهب ائمتهم حتى تمادى بهم الزمان فاختلفوا وتشعبت
متاخروهم الى المعتزلة والاخبارية وروى عن الشهرستانى الى اخر

فى كتاب

فى كتاب الملل والنحل قال كانوا يعنى الامامية فى الاول على مذهب
ائمتهم فى الاصول ثم لما اختلفوا فى الروايات عن ائمتهم و
تمادى الزمان اختار كل فرقة طريقة فصارت الامامية بعضها
معتزلة الى آخر كلامه ثم بعد مضى برهة من الازمنة والايام
وانقضاء كثير من الاعوام ذهب بعض من سلك مسلك
المعتزلة منهم مذهب الفلاسفة وابتلى بها بعض الشيعة كما
ابتلى بها من خالفهم من قبل فان قيل كيف يجوز ذم الفلسفه
والقدح فيها والفلسفة هى الحكمة والفلاسفة هم الحكماء وقد
مدح الله تعالى الحكمة فى كتابه بقوله ومن يؤت الحكمة فقد اوتى خيرا كثيرا
وبقوله ولقد آتينا لقمن الحكمة قلت ليس الحكمة فى الآيتين بمعنى
الفلسفة كما زعم المدلسون بل فسرت الحكمة فى الآيتين بمعرفة امام
الزمان وبطاعة الله وصح من الروايات الواردة فى تفسيرهما ما اورده الكلينى فى
باب معرفة الامام بسنده عن ابى عبد الله عليه السلام فى قول الله عز وجل
ومن يؤت الحكمة فقد اوتى خيرا كثيرا قال طاعة الله ومعرفة الامام
وما رواه ابرهيم على بن ابرهيم فى تفسيره بسنده عن على بن
القصير عن ابى عبد الله عليه السلام قال قلت جعلت فداك فى قوله ما تقول
ولقد آتينا لقمن الحكمة قال اوتى معرفة امام زمانه فعلى هذا التفسير

الحكمة هي معرفة الامام والحكيم هو الذي عرف امام الحق واكتسب منه
المعارف الدينية ولا ريب ان الائمة الطاهرة من العترة
ائمة الحق ومعادن الحكمة تعلموا الحكمة من رسول الله صلى الله
عليه وآله نقل عن كتاب ابن المغازلي ان النبي صلى الله عليه
وآله قال انا دار الحكمة وعلي بابها فمن اراد الحكمة فليات الباب
فعلى هذا الحكمة ما يستفاد من كلام الائمة الطاهرة واصحاب
العصمة المفسرين لكتاب الله الحافظين لاحاديث رسول الله
صلى الله عليه وآله من المعارف الدينية الاصولية والفروعية
ومعرفة الخصال المرضية والصفات المنجية وطرق المجاهدة
لا مسائل الفلاسفة المخالفة للكتاب والسنة اي طالب حكمت
تو زمن كير خبر تا جند دوى در بدر اى خسته جكر خود را بين
بشهر حكمت لما شو داخل آن شهر معظم از در فان قيل كيف
نجمع بين الروايتين المذكورتين في تفسير الحكمة وما ورد في تفسير
الحكمة بانها الفهم والعقل وانها ضد الهوى فقد روى الكليني في
كتاب العقل بسنده عن موسى بن جعفر عليهما السلام انه قال يا هشام ان الله
يقول في كتابه ان في ذلك لذكرى لمن كان له قلب يعني عقل وقال
ولقد آتينا لقمن الحكمة قال الفهم والعقل قلنا نأتي لك في هذا

المقام

المقام بكلام يتبين لك به حقيقة الحكمة ويرتفع به التنافي بين
الاخبار اعلم ان في الانسان ارادتين ارادة النفس وهي تسمى
بالهوى قال عز من قائل ونهى النفس عن الهوى فان الجنة هي
المأوى وارادة العقل وهي تسمى بالحكمة اما مراد النفس فهي اللذات
الفانية الزايلة واما مراد العقل فهي اللذات الباقية الدائمة الاخروية
فكلما قوي العقل وصح قويت ارادته التي هي الحكمة وضعفت النفس
وارادتها التي هي الهوى وكلما ضعف العقل وارادته قويت النفس
وارادتها ولا يخفى على اللبيب المنصف ان الامام هو طبيب العقول
ومعالجها فبدون معرفة الامام ومعالجته لا يكمل العقل ولا
يبرأ من الامراض ولا يتيسر لاحد الحكمة ويشير الى هذا المعنى ما روي
المخالف والمؤالف عن النبي صلى الله عليه وآله من مات ولم يعرف
امام زمانه مات ميتة جاهلية فالدنيا بمنزلة دار الشفاء
واهلها هم المرضى والائمة الطاهرة هم الاطباء فمن عرف امامه
وعالج عقله بمداواته ومعالجته اثبت الله الحكمة في قلبه وانطق
بها لسانه وانتفع بعقله السليم في الدنيا وخرج به منها سالما
الى دار السلام ومن لم يعرف امام زمانه ولم يعالج عقله بمعالجته
غلب عليه الهوى وحرم الحكمة ومات ميتة الجاهلية وليس له

في الآخرة ما ينتفع به وقد اشار الله تعالى الى ما قلناه بقوله
يوم لا ينفع مال ولا بنون الا من اتى الله بقلب سليم فمعرفة الامام
وطاعته سبب للحكمة وصحة العقل فتسمية معرفة الامام بالحكمة
من قبيل تسمية السبب باسم المسبب فتبين بما قلناه انه لا تنافي بين
الاخبار وظهر ان الحكمة امر كسبي يمكن اكتسابها بتعليم الامام ونحن
في هذا الزمان وان لم يمكنا الوصول الى حضرة الامام والتعلم منه
لكن ائمتنا عليهم السلام حين حضورهم امروا اصحابهم ليكتبوا احاديثهم
وطرق معالجاتهم لنا اصحاب زمن الغيبة لننتفع بها فمن جملة
احاديثهم في بيان معالجة العقل وطريق تحصيل الحكمة ما روي
عن الصادق عليه السلام من زهد في الدنيا اثبت الله الحكمة في قلبه
انطق بها لسانه وبصره عيوب الدنيا داءها ودواءها واخرجه
من الدنيا سالما الى دار السلام وما روي عن الصادق عليه السلام
جمع الخير كله في بيت وجعل مفتاحه الزهد في الدنيا وما في
كتاب معاني الاخبار عن ابي الطفيل انه قال سمعت امير المؤمنين
عليه السلام يقول الزهد في الدنيا قصر الامل وشكر كل نعمة والورع
عما حرم الله عليك وروي عن رسول الله صلى الله عليه وآله
ليس الزهد في الدنيا لبس الخشن واكل الجشب ولكن الزهد قصر الامل

فظهر مما ذكرناه ان الزهد مفتاح الحكمة والسعادات الدنيوية
والاخروية وان الزهد لا يستلزم تضييع المال ولبس الخشن واكل
الجشب كما زعم المتعبدون من الجهلة من اتباع الحلاج وابي يزيد
بل الزهد هو قصر الامل والورع عما حرم الله ثم اعلم ان مفتاح
الزهد المستلزم للحكمة هو اكثار ذكر هادم اللذات روي
انه قال رجل يا رسول الله من ازهد الناس قال من لم ينس القبر
والبلى وترك فضل زينة الدنيا وآثر ما يبقى على ما يفنى ولم
يعد غدا من ايامه وعد نفسه من اهل القبور وروي انه
سال رجل من الانصار رسول الله صلى الله عليه وآله فقال يا رسول الله
من اكيس الناس واكرم الناس فقال صلى الله عليه وآله اكثرهم ذكرا
للموت واشدهم استعدادا له اولئك هم الاكياس ذهبوا بشرف
الدنيا وكرامة الآخرة والمناسب للمقام ان ناتي بقاعدة في ذكر الموت
المستلزم للزهد المورث للحكمة اعلم ان الطريق الى ذكر الموت بحيث
ينجع في القلب ويعالج العقل ويبرئه من الامراض المقوية للهوى
المضعفة للحكمة ان تفرغ قلبك من كل شيء وتكثر ذكر امثالك
واقرانك الذين مضوا قبلك فتذكر صورهم في مناصبهم واحوالهم
وتتذكر كيف محى التراب حسن صورهم وكيف تبددت اجزاؤهم

في قبورهم وكيف ارملوا نساءهم وايتموا اولادهم وضيعوا اموالهم
وخلت منهم مجالسهم ومساجدهم وانقطعت آثارهم فمهما
تذكرت رجلاً رجلاً وفصلت في قلبك حاله وكيفية موته و
توهمت صورته ونشاطه وتذكرت تردده وامله للعيش
والبقاء ونسيانه للموت وركونه الى القوة والشباب وميله
الى اللهو والصحابة وغفلته عما بين يديه من الموت الذريع
والهلاك السريع وانه كيف كان يضحك ويتكلم فاكل التراب
اسنانه والديدان لسانه وكيف كان يدبر لنفسه ما يحتاج اليه
لعشر سنين في وقت واحد وما بينه وبين الموت الا شهر او اسبوع
او دون ذلك وهو غافل عما يراد به حتى جاءه الموت في وقت
لم يحتسبه فانكشف له التحقيق وقرع سمعه النداء اما بالجنة
او النار فبعد ذلك انظر في نفسك انك مثلهم وغفلتك كغفلتهم
وستكون عاقبتك كعاقبتهم فملازمة هذه الافكار مع دخول
المقابر ومشاهدة المرضى هو الذي يجدد ذكر الموت في القلب
حتى يغلب عليك بحيث يصير نصب عينيك فعند ذلك يغلب عليك
الزهد وتثبت الحكمة في قلبك وينطق بها لسانك فيمتلئ قلبك
من خشية الله ومحبته وتشتاق الى خدمته وتتلذذ بطاعته

وتتنعم

وتتنعم بعبادته وترضى بقضائه وتسلم لامره وتتوكل عليه
وتفوض امرك اليه فحينئذ تدخل في زمرة الحكماء والاولياء الذين
لا خوف عليهم ولا هم يحزنون ومختصر من الحكم اللقمانية ومواعظه
لابنه على ما نقل عن الصادق عليه السلام هن يا بني انك منذ سقطت
الى الدنيا استدبرتها واستقبلت الآخرة فدار انت اليها تسير
اقرب اليك من دار انت عنها متباعد يا بني جالس العلماء وزاحمهم
بركبتك ولا تجادلهم فيمنعوك وخذ من الدنيا بلاغاً ولا ترفضها
فتكون عيالاً على الناس ولا تدخل فيها دخولاً يضر بآخرتك وصم
صوماً يقطع شهوتك ولا تصم صياماً يمنعك من الصلوة فان
الصلوة احب الى الله من الصيام يا بني ان الدنيا بحر عميق قد هلك
فيها عالم كثير فاجعل سفينتك فيها الايمان واجعل شراعها
التوكل واجعل زادك فيها تقوى الله فان نجوت فبرحمة الله
وان هلكت فبذنوبك يا بني خف الله خوفاً لو اتيت يوم القيمة
ببر الثقلين خفت ان يعذبك وارج الله رجاء لو وافيت
القيمة باثم الثقلين ان يغفر الله لك الى آخر كلامه
في الاخبار الواردة من طرق الائمة الاطهار الدالة على
وجوب الرجوع في المعارف الالهية الى الكتاب والسنة وعدم

جواز التجاوز عنها والاقتداء بغيرهما روى محمد بن بابويه
في كتاب التوحيد بسنده حديثاً طويلاً هذا موضع الحاجة منه
وسألت رحمك الله عن التوحيد وما ذهب اليه من قبلك
فتعالى الله الذي ليس كمثله شيء وهو السميع العليم البصير تعالى الله
عما يصفه الواصفون على الله عز وجل المشبهون الله تبارك
وتعالى بخلقه المفترون على الله عز وجل فانف عن الله البطلان
والتشبيه فلا نفي ولا تشبيه هو الله عز وجل الثابت الموجود
تعالى الله عما يصفه الواصفون ولا تعد القرآن فتضل بعد البيان
الى آخر الحديث وفي التوحيد في باب ادنى ما يجزي من معرفة التوحيد
بحذف الاسناد عن عاصم بن حميد رفعه قال سئل علي بن الحسين عليهما السلام
عن التوحيد فقال ان الله عز وجل علم انه يكون في آخر الزمان اقوام متعمقون
فانزل عز وجل قل هو الله احد الله الصمد والآيات من سورة الحديد
الى قوله وهو عليم بذات الصدور ومن رام وراء هنالك هلك
وروى ابن بابويه في توحيده خطبة طويلة خطبها امير المؤمنين
في الكوفة ومن جملتها هذه العبارة فما دلك القرآن عليه من صفته
فاتبعه ليوصل بينك وبين معرفته وائتم به واستضئ بنور
هدايته فانها نعمة وحكمة اوتيتها فخذ ما اوتيت وكن من الشاكرين

وما دلك الشيطان عليه مما ليس في القرآن عليك فرضه ولا في
سنة الرسول وائمة الهدى اثره فكل علمه الى الله عز وجل فان
ذلك منتهى حق الله عليك وروى في التوحيد ايضا بسنده عن
محمد بن ابي عمير قال دخلت على سيدي موسى بن جعفر عليهما السلام فقلت
له يا ابن رسول الله علمني التوحيد فقال يا ابا احمد لا تتجاوز في التوحيد
ما ذكره الله تعالى ذكره في كتابه فتهلك الى آخر الحديث وروى
ايضا في التوحيد حديثا بسنده عن ابي عبد الله عليه السلام هذا موضع
الحاجة منه واعلم رحمك الله ان المذهب الصحيح في التوحيد ما نزل
به القرآن من صفات الله ثم قال بعد كلام ولا تعدوا القرآن
فتضل بعد البيان ومن كلام امير المؤمنين حين سأله سائل ان
يصف الله له حتى كأنه يراه فقال له بعد خطبة مشتملة على صفات الله
ايها السائل فما دلك القرآن عليه من صفته فائتم به واستضئ
بنور هدايته وما كلفك الشيطان علمه مما ليس في الكتاب عليك
فرضه ولا في سنة النبي صلى الله عليه وآله وسلم وائمة الهدى اثره
فكل علمه الى الله سبحانه فان ذلك ذلك من الغيب المحجوب الى آخر
كلامه وفي الكافي حديث مسند عن محمد بن مسلم قال سمعت ابا جعفر
عليه السلام يقول ليس عند احد من الناس حق ولا صواب ولا احد

من الناس بعضهم بعضا حتى لا امام خرج منا اهل البيت واذا تشعبت
بهم الامور كان الخطأ منهم والصواب من علي عليه السلام وفيه ايضا
باسناده عن زرارة قال كنت عند ابي جعفر عليه السلام فقال له رجل من اهل
الكوفة يسأله عن قول امير المؤمنين عليه السلام سلوني عما شئتم
فلا تسألوني عن شيء الا انبأتكم به قال انه ليس احد عنده علم شيء الا
خرج من عند امير المؤمنين عليه السلام فليذهب الناس حيث شاؤا فوالله
ليس الامر الا من هيهنا واشار بيده الى بيته اقول لا شك انه قد تواتر
عن اهل بيت العصمة عليهم السلام انه ليس علم الا ما خرج من بيتهم والحديث
المتواتر النبوي انا مدينة العلم وعلي بابها فمن اراد العلم فليأت الباب
ايضا مفيد لهذا المعنى وصريح فيه الفائدة فيما ورد من
الروايات المتواترة من طرقنا وطرق مخالفينا الدالة على وجوب
الاخذ في الاصول والفروع بكتاب الله والعترة الطاهرة والاقتباس
من مشكاتهما وان من تمسك بهما لن يضل ابدا وان الكتاب
والعترة لن يفترقا حتى الى يوم القيمة في مسند احمد بن حنبل باسناده
عن علي بن ربيعة قال لقيت زيد بن ارقم وهو داخل على المختار
او خارج من عنده فقلت له سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله
يقول اني تارك فيكم الثقلين قال نعم وفيه ايضا باسناده

عن عقبة

عن عقبة العوفي عن ابي سعيد الخدري قال سمعت رسول الله
صلى الله عليه وآله يقول اني قد تركت فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا
بعدي احدهما اكبر من الآخر كتاب الله عز وجل حبل ممدود من السماء
الى الارض وعترتي اهل بيتي الا وانهما لن يفترقا حتى يردا على
الحوض قال ابو نمير قال بعض اصحابنا عن الاعمش قال انظروا كيف
تخلفوني فيهما وفيه ايضا باسناده عن القاسم بن حسان عن
زيد بن ثابت قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله اني تارك
فيكم ~~الثقلين~~ خليفتين كتاب الله حبل ممدود ما بين السماء والارض
او ما بين السماء الى الارض وعترتي اهل بيتي وانهما لن يفترقا
حتى يردا على الحوض وفي صحيح مسلم في الجزء الرابع باسناده عن
زيد بن ارقم حديث من جملتها قال قام رسول الله صلى الله عليه
وآله فينا خطيبا بماء يدعى خما بين مكة والمدينة فحمد الله و
اثنى عليه ووعظ وذكر ثم قال اما بعد ايها الناس انما انا بشر
يوشك ان يأتيني رسول ربي فاجيب وانا تارك فيكم ثقلين اولهما
كتاب الله فيه النور فخذوا بكتاب الله واستمسكوا به فحث على كتاب الله
ورغب فيه ثم قال واهل بيتي اذكركم الله في اهل بيتي اذكركم الله
في اهل بيتي فقال حصين ومن اهل بيته يا زيد اليس نساؤه من

اهل بيته قال نساؤه من اهل بيته ولكن اهل بيته من حرم الصدقة
بعده الخبر وروى هذا الحديث بسندين آخرين مع بعض
الزيادات وفي تفسير الثعلبي بسنده عن عطية العوفي عن
ابي سعيد الخدري قال سمعت ابا سعيد الخدري قال سمعت
رسول الله صلى الله عليه وآله يقول ايها الناس اني قد تركت
فيكم الثقلين خليفتين ان اخذتم بهما لن تضلوا بعدي احدهما
اكبر من الآخر كتاب الله حبل ممدود من السماء الى الارض وعترتي
اهل بيتي الا وانهما لن يفترقا حتى يردا على الحوض وروى
الفقيه الشافعي ابن المغازلي في كتابه عن ابي سعيد الخدري ان
رسول الله صلى الله عليه وآله قال اني اوشك ان ادعى فاجيب
واني قد تركت فيكم الثقلين كتاب الله حبل ممدود من السماء الى
الارض وعترتي اهل بيتي وان اللطيف الخبير اخبرني انهما
لن يفترقا حتى يردا على الحوض انظروا ماذا تخلفوني فيهما و
الخبر الذي نقلناه عن مسند احمد بن حنبل رواية عن زيد بن ارقم
رواه بعينه ابن المغازلي بسند آخر عن زيد بن ارقم والذي نقلناه
عن صحيح مسلم رواه ايضا ابن المغازلي باسناده عن زيد والذي
رويناه عن الثعلبي عن عطية العوفي قد رواه ابن المغازلي بسند آخر

يرفعه الى ابي سعيد الخدري وفي الجمع بين الصحاح الستة لرزين
في الجزء الثالث من اجزاء اربعة من صحيح ابي داود وهو كتاب
السنن ومن صحيح الترمذي باسناده عن زيد بن ارقم ان رسول الله
صلى الله عليه وآله قال اني تارك فيكم الثقلين ان تمسكتم به
لن تضلوا بعدي احدهما اعظم من الآخر وهو كتاب الله حبل
ممدود من السماء الى الارض وعترتي اهل بيتي لن يفترقا حتى
يردا على الحوض فانظروا كيف تخلفوني في عترتي وقال صاحب صراط
المستقيم وقد روت الفرقة المحقة في مواضع لا تحصى قول
النبي صلى الله عليه وآله اني تارك فيكم الثقلين ان اخذتم بهما
لن تضلوا احدهما اكبر من الآخر كتاب الله وعترتي اهل بيتي لن يفترقا
حتى يردا على الحوض وروى نحوه ابن حنبل في مسنده من عدة طرق
ومسلم في موضعين من الجزء الرابع من صحيحه وفي كتاب السنن
وصحيح الترمذي وابن عبد ربه في كتاب العقد وابن المغازلي
من عدة طرق في كتابه والثعلبي في تفسيره في سورة آل عمران في
قوله تعالى واعتصموا بحبل الله جميعا ورواه الحميدي في الجمع
بين الصحيحين من طرق عدة فقال في موضع من كتابه مشيرا
الى هذا الحديث وقد ذكره ابن مردويه من تسعة وثلاثين طريقا

آخر صح

وفي كتاب شرح النهج عن امير المؤمنين علي عليه السلام في وصيته للمسلمين
الذين حضروا حين نعى من الضربة من جملة ما قال وفيكم من تخلف
من نبيكم صلى الله عليه وآله ما ان تمسكتم به لن تضلوا هم الدعاة
وهم النجاة وهم اركان الارض وهم النجوم بهم يستضاء من
شجرة طاب فرعها وزيتونة طاب اصلها نبتت في الحرم وسقيت
من كرم من خير مستقر الى خير مستودع من مدارك الى مبارك صفت
من الاقذار والادناس ومن قبيح ما اتيه شرار الناس لها فروع
طوال لا تنال حسرت عن صفاتها الالسن وقصرت عن بلوغها الاعناق
فهم الدعاة وهم النجاة وبالناس اليهم حاجة فاخلفوا رسول الله
صلى الله عليه وآله فيهم باحسن الخلافة وقد اخبركم انهما الثقلان
وانهما لن يفترقا هم والقرآن حتى يردا على الحوض فالزموهم
تهتدوا وترشدوا ولا تفرقوا عنهم ولا تتركوهم فتفرقوا
وتمرقوا وفيه ايضا عن امير المؤمنين عليه السلام ان النبي صلى الله
عليه وآله قال في حجة الوداع اني امرء مقبوض وتارك فيكم
ما ان تمسكتم به لن تضلوا بعدي كتاب الله وعترتي اهل بيتي
وان اللطيف الخبير نبأني انهما لن يفترقا هم والقرآن حتى
يردا على الحوض وروى الحافظ ابو نعيم عن الحسن بن علي

عليهما السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ادعوا
لي سيد العرب يعني عليا فقالت عائشه الست سيد العرب
قال انا سيد ولد آدم وعلي سيد العرب فلما جاء ارسل الى
الانصار فاتوه فقال لهم يا معشر الانصار الا ادلكم على ما ان
تمسكتم به لن تضلوا بعدي قالوا بلى يا رسول الله قال هذا
علي فاحبوه بحبي واكرموه بكرامتي فان جبرئيل امرني بالذي
قلت لكم وفي صحيح الترمذي عن جابر قال رأيت رسول الله
صلى الله عليه وآله وهو على ناقته القصوى يخطب فسمعته
يقول يا ايها الناس اني تارك فيكم ما ان اخذتم به لن تضلوا
بعدي احدهما اعظم من الآخر كتاب الله حبل ممدود من السماء
الى الارض وعترتي اهل بيتي اقول لا ريب في تواتر الروايات
الدالة على ان التمسك باهل البيت منقذ من الضلال وان
اتباعهم فرض وقد اعترف المخالفون بها وان لم يعملوا
بها قال العلامة التفتازاني في شرح المقاصد فان قيل قال
عليه السلام انا تارك فيكم الثقلين كتاب الله فيه الهدى والنور
فخذوا بكتاب الله واستمسكوا به واهل بيتي الى آخر الحديث و
قال اني تارك فيكم ما ان اخذتم به لن تضلوا كتاب الله وعترتي

اهل بيتي ومثله يشعر بفضلهم على العالم وغيره قلت نعم لاتصافهم
بالعلم والتقوى مع شرف النسب الاترى انه عليه السلام قرنهم
بكتاب الله في كون التمسك بهم منقذ من الضلال ولا معنى
للتمسك بالكتاب الا الاخذ بما فيه الهداية وكذا في العترة انتهى
ومما يؤيد هذه الاحاديث ما رواه احمد بن حنبل في مسنده وعن
نقله صاحب المشكوة عن ابي ذر قال وهو متعلق بباب الكعبة
من عرفني فقد عرفني ومن لم يعرفني فانا جندب بن جناده
سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله باذني والا صمتا يقول
الا ان مثل اهل بيتي فيكم مثل سفينة نوح من ركبها نجى ومن تخلف
عنها هلك وقد روى ابن المغازلي الشافعي الواسطي هذا
المعنى في كتاب المناقب بعدة اسانيد بعبارات مختلفة روى عن
عبد الله بن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله مثل اهل بيتي
مثل سفينة نوح من ركبها نجى ومن تاخر عنها هلك وعن الاكوع
قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله مثل اهل بيتي مثل سفينة نوح
من ركبها نجى وعن ابي ذر قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله
وسلم انما مثل اهل بيتي مثل سفينة نوح من ركب فيها نجى ومن
تخلف عنها غرق وعن ابن عباس ايضا قال قال رسول الله صلى الله

فصمتا

عليه وآله

عليه وآله
مثل اهل بيتي مثل سفينة نوح من ركب فيها نجى ومن تخلف عنها
غرق وعن سعيد بن المسيب قال قال رسول الله صلى الله عليه
وآله مثل اهل بيتي كمثل سفينة نوح من ركب فيها نجى ومن تخلف
عنها غرق وفي كتاب شرف النبي صلى الله عليه وآله عن ابن عباس
قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله مثل اهل بيتي مثل سفينة
نوح من ركبها نجى ومن تخلف عنها غرق ومما يؤيدها ايضا
ما في كتاب شرف النبي صلى الله عليه وآله انه قال اهل بيتي فيكم
كباب حطة في بني اسرائيل ولا يتوهم معاند ان اهل البيت يشمل
نساءه صلى الله عليه وآله لان لفظة العترة مانعة من دخولهن
وكذا كون التمسك باهل البيت منقذا من الضلال وسببا
للنجاة مانع من دخولهن لان التمسك بنساء النبي بالاجماع
غير منقذ من الضلال وموجب للنجاة ومما يؤيد ما
اوردناه من الاخبار يدل على ان النساء لسن من اهل
البيت ما ورد من الروايات الدالة على طهارة اهل البيت
المتضمنة لذكر اعيانهم من طرق المخالف من مسند احمد بن
حنبل عن الاوزاعي عن شداد بن عمارة قال دخلت على
واثلة بن الاسقع وعنده قوم فذكروا عليا عليه السلام فشتموه

وشممته معهم فلما قاموا قال لي لم شممت هذا الرجل قلت
رايت القوم شمّوه فشممته قال الا اخبرك بما رابت عن
رسول الله صلى الله عليه وآله فقلت بلى قال ابتت فاطمة عليها السلام
اسألها عن علي عليه السلام فقالت توجّه الى النبي صلى الله عليه وآله
فجئت انتظره حتى جاء النبي صلى الله عليه وآله فجلس ومعه علي
وحسن وحسين آخذ كل واحد منهما بيده حتى دخل فادنى
عليا عليه السلام وفاطمة فاجلسهما بين يديه واجلس حسنا و
حسينا كل واحد منهما على فخذه ثم لف عليهم ثوبه او قال كساءً
ثم تلا هذه الآية انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل
البيت ويطهركم تطهيرا ثم قال اللهم هؤلاء اهل بيتي اهل
احق وقد روى قريبا من هذا المعنى بسند آخر عن
ابن الاسقع ومنه ايضا عن عطيه الطفاوي عن ابيه ان
ام سلمه حدثته قالت بينما رسول الله صلى الله عليه وآله في
بيتي يوما اذ قال الخادم ان عليا وفاطمة عليهما السلام بالسدة قالت
فقال لي قومي فتنحي عن اهل بيتي قالت فقمت فتنحيت في البيت
قريبا فدخل علي وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام وهما صبيان
صغيران قالت فاخذ الصبيين فوضعهما في حجره فقبلهما

واعتنق عليا

فاروق القاموس في باب الدال المهملة وفصل السين السدة بالضم باب الدار جمعه سدد منه سلمه الله

اعتنق

واعتنق عليا باحدى يديه وفاطمة باليد الاخرى وقبّل فاطمة
باليد الاخرى وقبّل فاطمة واغدف عليهم خميصة سوداء وقال
اللهم اليك لا الى النار انا واهل بيتي قالت قلت وانا يا رسول الله
قال وانت ومنه ايضا عن عطاء بن ابي رباح قال حدثني من سمع
ام سلمه تذكر ان النبي صلى الله عليه وآله كان في بيتها فاتته فاطمة
عليها السلام ببرمة فيها حريرة فدخلت بها عليه فقال ادعي لي زوجك
وابنيك قال فجاء علي والحسن والحسين عليهم السلام فدخلوا وجلسوا
ياكلون من تلك الحريره وهو وهم على منام له على دكان تحته
كساء خيبري قالت وانا في الحجرة اصلي فانزل الله هذه الآية الكريمة
انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا
قالت فاخذ فضل الكساء وكساهم به ثم اخرج يده فالوى بها الى
السماء وقال هؤلاء اهل بيتي وخاصتي اللهم اذهب عنهم
الرجس وطهرهم تطهيرا قالت فادخلت راسي من البيت وقلت
انا معكم يا رسول الله قال انك الى خير انك الى خير ومنه ايضا عن
شهر بن حوشب عن ام سلمه ان النبي صلى الله عليه وآله قال لفاطمة
ائتيني بزوجك وابنيك فجاءت بهم فالقى عليهم كساءً فدكيا
قالت ثم وضع يده عليهم وقال اللهم ان هؤلاء آل محمد فاجعل

قال في القاموس في باب الراء وفصل الغين المعجمة اغدفت المراة قناعها ارسلته على وجهها منه سلمه الله

وفي القاموس الخميصة كساء اسود مربع له علمان منه سلمه الله

الحريرة دقيق يطبخ بلبن او دسم منه

البرمة ديگ گلی

صلواتك وبركاتك على محمد وعلى آل محمد انك حميد مجيد
قالت ام سلمة فرفعت الكساء لادخل معهم فجذبه من يدي
وقال انك على خير ومنه ايضا حديث طويل هذا موضع
الحاجة منه قال ابن عباس رضي الله عنه واخذ رسول الله
صلى الله عليه وآله ثوبه فوضعه على علي وفاطمة والحسن
والحسين عليهم السلام وقال انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس
اهل البيت ويطهركم تطهيرا ومنه ايضا حديث آخر عن
ام سلمة وهذا موضع الحاجة منه قالت فجاءت تعني فاطمة
تقود ابنيها كل واحد منهما بيده وعلي يمشي في اثرها حتى دخلوا
على رسول الله صلى الله عليه وآله فاجلسهما في حجره وجلس علي
على يمينه وجلست فاطمة على يساره قالت ام سلمة فاجتبذ
كساء خيبريا كان بساطا لنا على المنامة في المدينة فلفه رسول الله
صلى الله عليه وآله واخذ طرفي الكساء والوى بيده اليمنى الى
ربه عز وجل وقال اللهم هؤلاء اهل بيتي اذهب عنهم
الرجس وطهرهم تطهيرا قلت يا رسول الله الست من اهلك
قال بلى فادخلني في الكساء بعدما قضى دعاءه لابن عمه وابنيه (على صح)
وابنته فاطمة عليهم السلام ومن صحيح البخاري في الجزء الرابع من

صحيح م

صحيح مسلم ايضا في الجزء الرابع باسنادهما عن صفية بنت
شيبة قالت قالت عائشة خرج النبي صلى الله عليه وآله غداة وعليه
مرط مرحل من شعر اسود فجاء الحسن بن علي فادخله ثم الحسين فدخل
معه ثم جاءت فاطمة فادخلها ثم جاء علي فادخله ثم قال انما يريد الله
ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا ومن تفسير
الثعلبي بسنده الى ابي سعيد الخدري قال قال رسول الله صلى الله
عليه وآله نزلت هذه الآية في خمسة فيّ وفي علي وفي حسن و
حسين وفاطمة انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت
ويطهركم تطهيرا ومنه بسنده عن عطا بن ابي رباح حدثني
من سمع ام سلمة رضي الله عنها ثم ذكر الحديث كما نقلناه عن
ام سلمة عن مسند احمد بن حنبل ومنه ايضا باسناده عن مجمع التيمي
قال دخلت مع امي على عائشة فسالتها امي عن علي فقالت تسألني
عن احب الناس الى رسول الله صلى الله عليه وآله لقد رأيت عليا
وفاطمة وحسنا وحسينا وقد جمع رسول الله بثوب عليهم
ثم قال اللهم هؤلاء اهل بيتي وخاصتي فاذهب عنهم الرجس
وطهرهم تطهيرا قالت قلت يا رسول الله انا من اهلك فقال
تنحي انك الى خير ومنه ايضا باسناده عن اسمعيل بن عبد الله

[illegible]

بن جعفر الطيار عن ابيه لما نظر رسول الله صلى الله عليه وآله الى
الرحمة هابطة من السماء قال من يدعو مرتين قالت زينب انا
يا رسول الله فقال ادعي لي فاطمة وعليا والحسن والحسين قال
فجعل حسنا عن يمينه وحسينا عن شماله وعليا وفاطمة تجاهه
ثم غشاهم كساء خيبريا ثم قال اللهم ان لكل نبي اهلا وهؤلاء
اهل بيتي فانزل الله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل
البيت ويطهركم تطهيرا فقالت زينب يا رسول الله الا ادخل
معكم فقال رسول الله مكانك فانك الى خير ان شاء الله ومنه
ايضا عن شداد بن عمار قال دخلت على واثلة بن الاسقع الى
آخر الحديث وقد قدمنا تمام الحديث نقلا عن مسند احمد بن
حنبل ومنه ايضا بحذف الاسناد عن ابي الحرا قال اقمت في المدينة خ الحمراء
تسعة اشهر كيوم واحد وكان رسول الله صلى الله عليه وآله
يجيء في كل غداة فيقوم على باب علي وفاطمة عليهما السلام فيقول الصلوة
انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا
ومنه ايضا بحذف الاسناد عن ابن عباس رضي الله عنه قال
قال رسول الله صلى الله عليه وآله قسم الله الخلق قسمين فجعلني في
خيرهما قسما فذلك قوله تعالى واصحاب اليمين ما اصحاب اليمين

فانا خير

فانا خير اصحاب اليمين ثم جعل القسمين اثلاثا فجعلني في خيرها ثلثا
وذلك قوله تعالى واصحاب الميمنة ما اصحاب الميمنة والسابقون
السابقون فانا من السابقين وانا خير السابقين ثم جعل
الاثلاث قبايل فجعلني من خيرها قبيلة فذلك قوله تعالى
انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا و
من الجمع بين الصحيحين للحميدي قال الحديث الرابع والستون
من المتفق عليه في الصحيحين من البخاري ومسلم من مسند عائشة
عن مصعب بن شيبة عن صفية بنت شيبة عن عائشة قالت
خرج النبي صلى الله عليه وآله ذات غداة وعليه مرط مرحل من
شعر اسود فجاء الحسن بن علي فادخله فجاء الحسين فدخل معه
ثم جاءت فاطمة فادخلها ثم جاء علي فادخله ثم قال انما يريد الله
ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا ومن الجمع
بين الصحاح الستة لرزين بن معوية العبدري قال في الجزء
الثاني من اجزاء ثلثة في تفسير سورة الاحزاب من صحيح ابي داود
السجستاني وهو كتاب السنن في تفسير قوله تعالى انما يريد الله ليذهب
عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا قال وعن عائشة قالت
خرج رسول الله صلى الله عليه وآله وعليه مرط من شعر اسود فجاء

للحسن فادخله ثم جاء الحسين فادخله ثم جاءت فاطمة فادخلها
ثم جاء علي فادخله ثم قال انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس
اهل البيت ويطهركم تطهيرا وعن ام سلمة زوج النبي صلى الله
عليه وآله ان هذه الآية نزلت في بيتها انما يريد الله ليذهب
عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا قالت وانا جالسة
عند الباب فقلت يا رسول الله الست من اهل البيت فقال انك
الى خير انك من ازواج رسول الله قالت وفي البيت رسول الله
صلى الله عليه وآله وسلم وعلي وفاطمة والحسن والحسين صلوات الله
عليهم فجللهم بكساء وقال اللهم هؤلاء اهل بيتي فاذهب عنهم
الرجس وطهرهم تطهيرا ومن الجزء المذكور في سنن ابي داود
وموطا مالك عن انس ان رسول الله صلى الله عليه وآله كان
يمر بباب فاطمة اذا خرج الى صلوة الفجر حين نزلت هذه الآية
قريبا من ستة اشهر يقول الصلوة الصلوة يا اهل البيت انما
يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا ومن
الجزء الثالث من الكتاب اعني جمع رزين في باب مناقب الحسن
والحسين عليهما السلام من صحيح ابي داود وهو السنن عن صفية بنت
شيبة قالت قالت عائشة خرج رسول الله صلى الله عليه وآله غداة

وعليه

وعليه مرط مرجل من شعر اسود فجاء الحسن بن علي عليهما السلام فادخله
ثم جاء الحسين فدخل معه ثم جاءت فاطمة فادخلها ثم جاء علي
فادخله ثم قال انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا
وقال صاحب صراط المستقيم ذكر ابن مردويه في كتاب المناقب من
مائة وثلثين طريقا ان العترة علي وفاطمة والحسنان فثبت
بما اوردناه ان العترة هم اهل البيت الذين اذهب الله عنهم الرجس
وطهرهم تطهيرا دون النساء وغيرهن وثبت عصمتهم لثبوت
تنزيه الله لهم واذهاب الرجس عنهم والتطهير التنزيه عن
الاثم وعن كل قبيح وقد نقل ذلك احمد بن فارس اللغوي في عن صح
المجمل وغيره ومما يؤيد ما قدمناه ما رواه محمود بن عمر الزمخشري
باسناده قال قال النبي صلى الله عليه وآله فاطمة بهجة قلبي وابناها
ثمرة فؤادي وبعلها نور بصري والائمة من ولدها امناء ربي
وحبل ممدود بينه وبين خلقه من اعتصم به نجا ومن تخلف عنه
هوى وما في شرح نهج البلاغة لابن ابي الحديد نقلا عن صاحب حلية
الاولياء قال النبي صلى الله عليه وآله من سره ان يحيى حياتي و
يموت مماتي ويسكن جنة عدن التي غرسها ربي فليوال عليا
من بعدي وليوال وليه وليقتد بالائمة بعدي فانهم عترتي

خلقوا من طينتي ورزقوا فهما وعلما فويل للمكذبين من امتي
القاطعين فيهم صلتي لا انالهم الله شفاعتي وفي صراط المستقيم
عن ابن حجر في تخبه مسندا عن النبي صلى الله عليه وآله من سره
ان يحيى حيوتي ويموت ميتتي ويدخل جنة عدن منزلي
فليتول علي بن ابي طالب وليأتم بالاوصياء من ولده ثم قال
ونحوه ذكر في حلية الاولياء وفضائل احمد وخصايص النطنزي
وفي كتاب شرف النبي صلى الله عليه وآله عن ابراهيم بن ابي شيبة
الانصاري قال جلست الى الاصبغ بن نباتة قال الا اقرئك ما
املاه علي بن ابي طالب عليه السلام فاخرج الي صحيفة فاذا مكتوب فيها
بسم الله الرحمن الرحيم هذا اوصى به محمد رسول الله صلى الله ما صح
عليه وآله اهل بيته فان اهل بيته آخذون بحجزة نبيهم وان
شيعتهم آخذون بحجزهم من النار فانهم لن يدخلوكم باب
ضلالة ولن يخرجوكم من باب هدى وما في فردوس الديلمي عن
النبي صلى الله عليه وآله يا علي اذا كان يوم القيامة اخذت بحجزة الله
عز وجل واخذت انت بحجزتي واخذ ولدك بحجزتك واخذ
شيعة ولدك بحجزتهم فترى اين يؤمر بنا وما فيه ايضا
مسندا عن النبي صلى الله عليه وآله يا علي اول اربعة يدخلون

الجنة انا

الجنة انا وانت والحسن والحسين وذرارينا خلف ظهورنا
وازواجنا خلف ذرارينا وشيعتنا عن ايماننا وعن شمائلنا
وما رواه احمد بن حنبل في مسنده باسناده قال رسول الله صلى الله
عليه وآله النجوم امان لاهل السماء فاذا ذهب النجوم ذهبوا
واهل بيتي امان لاهل الارض فاذا ذهب اهل بيتي ذهب اهل
الارض وفي كتاب شرف النبي صلى الله عليه وآله عن ابن العباس
قال صلى الله عليه وآله النجوم امان اهل السماء واهل بيتي امان
لاهل الارض فاذا ذهبت النجوم من السماء اتى اهل السماء ما يوعدون
واذا ذهب اهل بيتي من الارض اتى اهل الارض ما يوعدون وفي
بعض الاخبار فاذا انقرضوا صب الله عليهم العذاب صبا وما
رواه الشافعي ابن المغازلي باسناده الى جابر بن عبد الله قال قال
رسول الله صلى الله عليه وآله ذات يوم بعرفات وعلي تجاهه
ادن مني يا علي انا وانت شجرة فانا اصلها وانت فرعها و
الحسن والحسين اغصانها فمن تعلق بغصن منها ادخله الله
الجنة وما في كتاب شرف النبي صلى الله عليه وآله قال رسول الله
صلى الله عليه وآله انا واهل بيتي شجرة في الجنة واغصانها في الدنيا
فمن شاء اتخذ الى ربه سبيلا وما رواه ابرهيم الثقفي في كتابه باسناده

لاعتدال المزاج تاثير عظيم في قوام قوى العقل من الحيوان فظنوا
ان القوة العاقلة من الانسان تابعة لمزاجه ايضا وانها تبطل
ببطلان مزاجه فتنعدم ثم اذا انعدم فلا يعقل اعادة المعدوم
كما زعموا وذهبوا الى ان النفس تموت ولا تعود فجحدوا الاخرة
وانكروا الجنة والنار والقيامة والحساب ولم يبق عندهم
للطاعة ثواب ولا للمعصية عقاب فانحل عنهم اللجام وانهمكوا
في الشهوات انهماك الانعام وهؤلاء ايضا زنادقة لان اصل
الايمان هو الايمان بالله واليوم الآخر وهؤلاء جحدوا اليوم الآخر
وان آمنوا بالله وصفاته الصنف الثالث الالهيون وهم
المتاخرون منهم مثل سقراط وهو استاد افلاطون وافلاطون
استاد ارسطاطاليس وهو الذي رتب لهم المنطق وهذب العلوم
وخمر لهم ما لم يكن مخمرا من قبل وانضج لهم ما كان فجا من علومهم
وهم بجملتهم ردوا على الصنفين الاولين من الدهرية والطبيعية
واوردوا في الكشف عن فضايحهم ما اغنوا به غيرهم وكفى الله
المؤمنين القتال بتقاتلهم ثم رد ارسطاطاليس على افلاطون
وسقراط ومن كان قبله من الالهيين ردا لم يقصر فيه حتى
تبرأ عن جميعهم الا انه استبقى ايضا من رذائل كفرهم وبدعتهم

بقايا

بقايا لم يوفق للنزوع عنها فوجب تكفيرهم وتكفير شيعتهم
من متفلسفة الاسلاميين كابن سينا والفارابي وامثالهم
على انه لم يقم بنقل علم ارسطاطاليس احد من متفلسفة الاسلاميين
كقيام هذين الرجلين وما نقله غيرهم ليس يخلو عن تخبيط وتخليط
يتشوش فيه قلب المطالع حتى لا يفهم وما لا يفهم كيف يرد او يقبل
ومجموع ما صح عندنا من فلسفة ارسطاطاليس بحسب نقل هذين
الرجلين ينحصر في اقسام قسم يجب التكفير به وقسم يجب التبديع به و
قسم لا يجب انكاره اصلا فلنفصله انتهى كلامه وقال في خاتمة
كتاب تهافت الحكماء بعد ذكر مذاهبهم وابطال عقايدهم فان قيل
فقد فصلتم مذهب هؤلاء افتقطعون القول بتكفيرهم ووجوب
القتل لمن يعتقد اعتقادهم قلنا تكفيرهم لا بد منه في ثلاث
مسائل احدها مسئلة قدم العالم وقولهم ان الجواهر كلها
قديمة والثانية قولهم ان الله لا يحيط علما بالجزئيات الجارية
بين الاشخاص والثالثة انكارهم بعث الاجساد وحشرها
فهذه الثلاث مسائل لا يلائم الاسلام بوجه ومعتقدها
معتقد كذب الانبياء وانهم ذكروا ما ذكروه على سبيل المصلحة
تمثيلا لجماهير الخلق وتفهيما فهذا هو الكفر الصراح الذي

لم يعتقده احد من فرق المسلمين الى آخر كلامه **فصل**
فى اثبات الصانع و وجوب وجوده وبيان ضعف ما تمسك
به الفلاسفة والمتكلمين فى اثبات الواجب اعلم ان الفلاسفة
والمتكلمين اختلفوا فى علة احتياج الممكن الى العلة فقال الفلاسفة
هى الامكان والمتكلمون اختلفوا فاكثرهم قالوا بان علة الاحتياج
الى المؤثر الحدوث وبعضهم قال هى الامكان مع الحدوث وبعض
آخر قال بانها الامكان بشرط الحدوث والحق ان الحدوث له مدخل
فى الاحتياج الى العلة وهو المقتبس من الكتاب والسنة وللفلاسفة
فى اثبات مختارهم منهجان الاول دعوى البداهة وقالوا الممكن
ما يتساوى طرفاه اى وجوده وعدمه والعقل يحكم بالضرورة بامتناع
ترجح احد طرفيه بغير علة مرجحة كما يحكم العقل بامتناع ترجح احدى
كفتى الميزان اذا تساويا بالذات بلا مرجح والجواب عنه انا لا نسلم
تساوى طرفى الممكن بالنظر الى ذاته بل هذا مبنى على ابطال الاولوية
الذاتية والحق ان العدم اولى بالممكنات المعدومة التى عدمها
ازلى مستمر غير حادث وانها ليست بمعلولة لان المعلول ما يترتب
على العلة والعدم الازلى لم يترتب على علة فما قال الفلاسفة من
ان عدم علة الوجود علة للعدم الازلى قول غير موجه بل المترتب

على العلة

على العلة منحصر فى الوجود والعدم الحادثين فعلة احتياج الممكن
ليس الا حدوث وجوده او حدوث عدمه فما وجدناه معدوما
ازليا فالعدم اولى به ولا يحتاج الى العلة الا فى خروجه من العدم
الى الوجود وما وجدناه موجودا اعنى حادث الوجود فيحتمل عقلا
ان يكون واجب الوجود او اولى بالوجود فلا يحتاج الى العلة الا فى
خروجه من الوجود الى العدم والحكم بتساوى الوجود والعدم
موقوف على نفى الاولوية الذاتية وسيجيئ بيان ضعف دليل
الفلاسفة على نفى الاولوية الذاتية فعلى هذا اذا رأينا موجودا
ولم نعرف كونه مسبوقا بالعدم وان عرفنا كونه ممكنا لا يمكننا الحكم
بكونه محتاجا الى العلة فظهر بما ذكرنا ضعف دليل الفلاسفة على
وجود الواجب من طريق احتياج الممكن الى العلة والمنهج الثانى من منهجى
الفلاسفة الاستدلال استدلوا على مدعاهم بان المهية الممكنة مقتضية
للتساوى فلو وقع احدهما الا لمرجح كان راجحا وهو خلاف المفروض
والجواب منع اقتضاء ذات الممكن التساوى واستدل القائلون بان
علة الاحتياج هى الحدوث بان الممكن انما يحتاج الى المؤثر فى خروجه من
العدم الى الوجود اذ مهيته لا تفى بذلك فاذا خرج الى الوجود زالت
الحاجة ولهذا يبقى بعد زوال المؤثر ولا يحتاج فى البقاء الى المؤثر كبقاء البناء.

بعد فناء البناء وايضا اذا لاحظ العقل حدوث شئ طلب علته
وان لم يتصور الامكان وايضا لو كان المحوج هو الامكان لاحوج
في جانب العدم فيلزم ان يكون الاعدام الازلية معللة مع كونها
مستمرة **فصل** في البحث عن الاولوية الذاتية اعلم ان الممكن
لا يقتضي وجوده اقتضاء تاما يستحيل معه انفكاك الوجود عنه
كالواجب ولا يقتضي ايضا عدمه كذلك كالممتنع وليس يلزم من هذا
تساوي طرفيه لذاته لزوما بينا بل يحتاج مدعي تساوي الطرفين
في الممكن الى بيان انه لا يجوز لاحد طرفيه بالنظر الى ذاته اولوية غير واصلة
الى حد الوجوب فاستدل اتباع الفلاسفة على نفي الاولوية بان كون
احد طرفيه اولى به لذاته باطل لان الطرف الآخر ان امتنع بسبب تلك
الاولوية الناشئة من ذات الممكن كان هذا الطرف الاولى لذاته
واجبا وان لم يمتنع الطرف الآخر فاما ان يقع بلا علة وهو محال بديهة
لان المتساوي لما امتنع وقوعه بلا علة فالمرجوح اولى بان يمتنع
وقوعه بلا علة واما ان يقع الطرف الآخر بعلة فثبوت الاولوية
للطرف الاولى يتوقف على عدم تلك العلة التي للطرف الآخر
اذ مع وجود تلك العلة يكون الطرف الآخر راجحا اولى والا
لم يكن علة له فلا يكون الاولوية الثابتة لذات الممكن وحده

بل يكون تلك الاولوية ثابتة مع انضمام ذلك العدم اليه و
المفروض خلافه فلان المفروض ان الاولوية ناشئة من ذات
الممكن وحده والجواب ان اولوية العدم انما نشأ من ذات الممكن
المعدوم بالعدم الازلي وحده ولكن ترتب الاثر على هذه
الاولوية مشروط بعدم معارض اقوى من الاولوية الذاتية
وهو علة الوجود فلم يلزم مما ذكر ان يكون عدم علة الطرف
الآخر له مدخل في الاولوية بل لزم منه ان له مدخلا في ترتب
الاثر على الاولوية في جانب الموجود بان يفرض موجود
ازلي يكون وجوده بالاولوية الذاتية فمع هذه الاولوية
عدمه ممكن ولكن بعلة وجودية مقتضية للعدم اقوى من
الاولوية فوجوده بتلك الاولوية مشروط بعدم معارض
اقوى منها وينبغي ان نأتي بمثال يتضح به الحال لا يخفى ان
الانحطاط اولى بذات الحجر من الارتفاع فينحط بالاولوية
الذاتية ولكن بشرط عدم معارض اقوى من الاولوية الذاتية
وهو القاسر الذي يقسره على الارتفاع وهكذا النار الارتفاع
اولى بها من الانحطاط فيرتفع بالاولوية الذاتية بشرط ان
لا يكون لها مانع فانت اذا تأملت فيما ذكرناه وفهمته قد

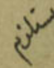
وهكذا اذا فرض الاولوية

على ابطال كل دليل ذكروه فى نفى الاولوية اعلم ان اتباع الفلاسفة
تمسكوا بوجوه اخر فى ابطال الاولوية فينبغى ان ناتى بها ونجيب عنها
الوجه الاول ما اختاره وذكره بعض الفضلاء المعاصرين
فى شرحه على التجريد وهو انه لو ترجح الممكن احد طرفيه كالوجود مثلا
لذاته من غير وجوب بان يكون الوجود اولى له لذاته مع جواز
عدمه ايضا وان كان على سبيل المرجوحية كان لنا ان ناخذ
اولوية الوجود مع الموضوع ونتردد بين وجوده وعدمه
بان نقول الممكن الاولى الوجود هل يساوى وجوده مع عدمه
او يكون الوجود له اولى لكن باولوية اخرى ضرورة ان الاولوية
الاولى ماخوذة مع الموضوع فهى مشتركة بين الحالين بيان ذلك
ان الممكن الذى وجوده اولى اذا افرضنا وقوع عدمه بهذه الاولوية
فلا يجوز ان يكون وقوع عدمه بدلا عن الوجود ايضا جائزا
مع اولوية وجوده فاذا جاز وقوع عدمه ومع ذلك لم يقع
ووقع وجوده فان كان بلا مرجح واولوية كان ذلك ترجيحا
لاحد المتساويين بلا مرجح وان كان ذلك لسبب اولوية و
رجحان فلا يجوز ان يكون هذه الاولوية هى الاولوية المفروضة
اولا لكونها مشتركة بين حال الوجود وحال العدم بل يجب ان يكون

اولويه

اولوية اخرى وحينئذ اخذنا هذه الاولوية الثانية ايضا مع
الموضوع ورددنا بين وجوده وعدمه وهكذا الى ما لا نهاية لها
لكونها من الاعتبارات ثم ناخذ جميع تلك الاولويات الغير
المتناهية مع الموضوع ونتردد فلا بد من اختيار تساوى
وجوده مع عدمه ضرورة ان الاولوية خارجة من الاولويات
الغير المتناهية فيلزم ترجح احد المتساويين من غير مرجح
وهو محال بالبديهة وهذه طريقة فى نفى الاولوية الذاتية
بل الاولوية مطلقا دقيقة لطيفة قليلة المؤنة جدا قد تفردنا
بها بفضل الله ومنه وسلكناها فى كتابنا الموسوم بكوهر مراد
اقول فى الجواب ان هذا الاستدلال فى غاية الضعف لان مع اخذ
الاولوية مع الممكن الذى هو الموضوع لا يجوز الترديد بان يقال
الممكن الاولى الوجود هل يساوى وجوده مع عدمه او يكون الوجود
له اولى فان الممكن الاولى الوجود بالضرورة وجوده اولى مع هذه
الاولوية محال ان يساوى وجوده عدمه وقوله فاذا جاز وقوع
عدمه ومع ذلك لم يقع ووقع وجوده فان كان بلا ترجح واولوية
كان ذلك ترجحا لاحد المتساويين بلا مرجح وان كان ذلك بسبب
اولوية ورجحان فلا يجوز ان يكون هذه الاولوية هى الاولوية

المفروضة اولا الى آخر كلامه كلام غير موجه فان وقوع الوجود
مع الاولوية الذاتية وان كان وقوع عدمه جايزا ليس ترجيحا
بلا مرجح فان المراد بجواز العدم مع اولوية الوجود ليس جواز
وقوعه بغير علة مرجح العدم على الوجود بل المراد انه يجوز
مع الاولوية الذاتية عدمه بعلة مرجح ترجح العدم ووجود الاولى
الوجود بالاولوية مشروط بعدم العلة المرجحة المقتضية للعدم
فوقوع الوجود بالاولوية على تقدير عدم علة العدم لا يحتاج الى
اولوية اخرى ومرجح آخر سوى الاولوية المفروضة ولا يستلزم
ترجيحا بلا مرجح فان الوجود لا يساوى العدم لان الوجود له
اولوية ذاتية وليس للعدم ما يرجحه ولكن العدم جايز الوقوع
بعلة ومرجح يرجحه على الوجود فيعول لكونهما مشتركة بين حال
الوجود وحال العدم لا يثبت مدعاه لان الاولوية وان كانت
مشتركة بين ولكن فرق بين الحالين فان فى حال الوجود ليس الحالين
للاولوية معارض اقوى منها وفى حال العدم لها معارض
اقوى منها الوجه الثانى انه لو كان وجوده متلازما راجحا
على عدمه بالنظر الى ذاته لكان عدمه ممتنعا بالنظر الى ذاته لان
رجحان احد الطرفين يستلزم مرجوحية الطرف المقابل ومرجوحيته


يستلزم

يستلزم امتناعه لان ترجح احد المتساويين اذا كان ممتنعا كان
ترجح المرجوح اولى بالامتناع لان المرجوح اضعف من المساوى على
ما قال الامام فى كتاب الاربعين فرجحان الوجود نظرا الى الذات
يستلزم امتناع العدم بالنظر اليها وهو يستلزم وجوب الوجود
وهو المطلوب والجواب عن هذا الوجه قد ظهر مما ذكرناه فى
الجوابين وبيانه ان رجحان الوجود بحسب الذات لا يستلزم
امتناع عدمه المرجوح مطلقا بل يستلزم امتناعه بشرط عدم
العلة المرجحة المقتضية للعدم لاستلزامه ترجح المرجوح و
اما على تقدير وجود العلة المقتضية المرجحة للعدم فليس عدمه
ممتنعا ولا يلزم ترجح المرجوح لان العدم على هذا التقدير ارجح
من الوجود الذى اقتضاه الذات بالاولوية الوجه الثالث
ما اختاره الفاضل المشهور الامير صدر الدين محمد الشيرازى فى
رسالته فى اثبات الواجب وهذه عبارته فان قيل لا نسلم
ان وجود الممكن يحتاج الى مرجح لجواز ان يكون الوجود بعض
الممكنات اولى والبقية من العدم اولوية غير منتهية الى حد الوجوب
فيكون وجوده راجحا على عدمه واذا وجد ذلك الممكن بلا مرجح
يلزم ترجح الراجح وهو جايز قطعا قلت ذلك الممكن ان كان غيره

علة وجوده نفسه لزم خلاف المفروض وان كان هو نفسه
علة لنفسه لزم ايجاد الشيء لنفسه وهو محال لان الشيء ما لم
يوجد لم يوجد ولانه ان كان موجودا بلا سبب وكان جايز
العدم لامكانه لم يكن عدمه بانتفاء سبب وجوده على ما هو شان
الممكنات لان وجوده بلا سبب ان يكون انعدامه بنفسه كما ان
وجوده كذلك فيلزم جواز انعدام امر موجود بلا علة مقتضية
لذلك وهو ممتنع والى ما ذكرنا اشار المعلم الثاني على ما نقل عنه
شارح كتاب الاربعين بقوله لو حصلت سلسلة الوجود
بلا وجوب ويكون مبداءه ممكنا حاصلا بنفسه لزم اما
ايجاد الشيء لنفسه وهو فاحش واما عدمه بنفسه وهو افحش
انتهى كلامه اقول في كل واحد من كلامي هذا السيد والفارابي
نظر ظاهر واعتراض واضح اما ما يرد على السيد اولا فهو المنع من
كون اولى الوجود محتاجا الى العلة فيلزم خلاف المفروض
ان كان غيره علة لوجوده ويلزم ايجاد الشيء لنفسه ان كان
هو نفسه علة لنفسه لان دليلهم على احتياج الممكن الى العلة
على ما بيناه هو ان الوجود والعدم في الممكن متساويان فلو ترجح
احدهما بغير علة يلزم الترجح بلا مرجح وهو محال فهذا الدليل

لا يمكن

لا يمكن باحتياج اولى الوجود الى العلة فانه لا يلزم من ترجح لحكم
وجوده الترجح بلا مرجح بل اللازم منه ترجح الراجح وهو ليس
بمحال واما ما يرد عليه ثانيا انا لا نسلم ان اولى الوجود
وان كان موجودا بلا سبب وكان جايز العدم يلزم ان يكون
انعدامه بنفسه بدون علة مقتضية لذلك لان الممكن الذي
وجوده بالاولوية وان جاز انعدامه ولكن لا يجوز الا بعلة
موجوده مقتضية لذلك لانعدامه لان من انعدامه بدون
العلة المقتضية يلزم الترجح بلا مرجح وهو محال واما الفارابي
فيرد عليه مثل ما اوردناه على السيد فتدبر الوجه الرابع ما ذكره
القوشجي في شرحه على التجريد في شرح كلام المصنف في نفي الاولوية
الذاتية وهذه عبارته لانه مع ذلك الرجحان لو لم يجز وقوع
الطرف المرجوح نظرا الى ذات الممكن لم يكن ممكنا ما فرضناه ممكنا
ولو جاز وقوعه نظرا الى ذاته لجاز رجحانه على الطرف الراجح نظرا
الى ذاته اذ لا يتصور الوقوع بدون الرجحان لكنه لا يجوز لمنافاته
مقتضى ذات الممكن وهو رجحان الطرف الراجح الجواب انه يجوز
وقوع الطرف المرجوح نظرا الى الذات ولكن لا نسلم لزوم جواز رجحانه
على الطرف الراجح نظرا الى ذاته بل اللازم جواز رجحانه على الطرف

الراجح بسبب خارج عن الذات وهذا الرجحان الذي هو مقتضى
الذات الوجه الخامس ما اختاره الدواني في حاشيته القديمة
على الشرح الجديد قال بعدما اعترض على الوجه الرابع المذكور
بما لا يخلو من نظر اقول اثبات هذا المطلب ما يقتضي رجحان طرف
فهو بعينه يقتضي مرجوحية الطرف المقابل للتضايف بين الراجحية
والمرجوحية ومرجوحيته يستلزم امتناعه لامتناع ترجح المرجوح
وامتناعه يستلزم وجوب الطرف الراجح اقول في الجواب انا
لا نسلم ان مرجوحيته بالنظر الى الذات يستلزم امتناعه مطلقا
بل يستلزم امتناعه ان لم يصر راجحا بسبب خارج للزوم الترجيح
بلا مرجح واما اذا صار راجحا بمرجح خارج فلا يلزم الترجيح بلا مرجح
فلا يستلزم امتناعه لعدم سبب راجح ووجوب الطرف الراجح
بالذات بل يستلزم وجوبه بالغير وهو غير محل النزاع والوجه
السادس ما ذكره ايضا الشارح المذكور وهذه عبارته واستدل
بانه لو تحقق اولوية احد الطرفين لذاته فان لم يكن طريان الطرف
الآخر ممكنا كان ذلك الطرف ممتنعا فيكون الطرف الراجح واجبا
وقد فرضناه ممكنا وان امكن طريان الطرف الآخر فاما لا لسبب
فيلزم ترجح المرجوح بلا سبب او بسبب فان لم يصر ذلك الطرف

اوليه

اولى به لم يكن السبب سببا وان صار يلزم مرجوحية الطرف
الاولى لذاته فيزول ما بالذات وهو ممتنع ثم نقل ما اورد
على هذا الدليل امامهم فخر الدين والمحقق في الجواب ان يقول
الطرف الآخر يمكن طريانه بسبب ويصير بالسبب راجحا ويصير الطرف
الاولى مرجوحا ولا يلزم زوال ما بالذات لان الذات على
هذا التقدير ايضا يقتضي الاولوية ولكن الاولوية لا يقاوم
السبب الخارجي ولا يترتب عليها الاثر بل ترتب الاثر عليها مشروط
بعدم السبب الخارجي فان قيل اذا هدمت بنيان برهان الفلاسفة
على اثبات الواجب فكيف تثبت الصانع جل شانه ووجوب
وجوده قلت اما نحن فنستدل على وجود الصانع وصفاته من
العلم والقدرة والحيوة والارادة والكراهة بما ارشدنا الله اليه
في كتابه واستدل به نبيه وآل نبيه صلى الله عليه وآله من الافعال المحكمة
المتقنة من السماء والارض والشمس والقمر وطلوعها وغروبها
واختلاف الليل والنهار وساير الآثار المشتملة على انواع المنافع
العظيمة والفوايد الجسيمة قال الله تعالى ان في خلق السموات و
الارض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما
ينفع الناس وما انزل الله من السماء من ماء فاحيا به الارض

بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب
المسخر بين السماء والارض لآيات لقوم يعقلون ولا شك
ان كل واحد من هذه الآثار المذكورة للعقلاء دليل واضح و
برهان قاطع على وجود صانع عالم قادر حكيم مختار ثم نستدل
على وجوب وجود الصانع بانه لا يجوز ان يكون وجوده
بالاولوية لان الموجود بالاولوية الجائز عليه العدم عاجز
ناقص والعاجز الناقص لا يصلح ان يكون صانعا وربا
للعالمين بالضرورة ثم اعلم ان الفلاسفة حيث عجزوا عن
اثبات وجوب الوجود عجزوا عن اثبات التوحيد لان دليلهم عليه
انه لو كان واجبان او اكثر لزم اشتراكهم في الوجوب فلا بد
لهم مما يتميزون به فيلزم التركيب وهو محال على الواجب
فالجواب عنه ان هذا الدليل فرع اثبات الوجوب وهم
عاجزون عن اثباته ولا يخفى ان دليلهم هذا وان سلمنا انهم
قادرون على اثبات الواجب غير مفيد للتوحيد لانه يرد عليه
ما اورد ابن كمونة وهو انه يجوز في بادي النظر فرض التعدد
في الواجب تعالى عن ذلك علوا كبيرا بان يكون في الوجود واجبان
بسيطان مجهولا الكنه مفترقان بتمام الماهية البسيطة ليس

بينهما قدر

بينهما قدر مشترك ذاتي اصلا بل كل واحد منهما متقرر بذاته
صالح لانتزاع الوجود المطلق عنه بنفسه والوجوب ومفهوم
الوجود والوجوب عرض منتزع من ذات كل واحد منهما
بذاته اصلا ولا شك ان هذا الاعتراض وارد على دليلهم ولا مفر
لهم عنه وكل من اراد ان يجيب عنه اجاب بما لا يسمن ولا يغني من
جوع اجاب عنه بعض الفضلاء بانه لو تعدد الواجب فنسبة كل واحد
منهما مخالفة بالذات لماهية الآخر فمفهوم وجوب الوجود عارض
لهما فحينئذ لا يخلو اما ان يكون هذا المفهوم منتزعا من واحد
منهما بخصوص ذاته اولا وعلى الاول يلزم ان لا يكون هذا المفهوم
منتزعا عن الآخر لان هذه الخصوصية لا يكون مع الآخر وعلى
الثاني يكون في ذات كل منهما شيء مشترك صالح لان ينتزع
هذا المفهوم المشترك من كل واحد منهما وهي توجب الاثنينية في
ذاتهما لان ما به الامتياز غير ما به الاشتراك والاثنينية في ذات
الواجب تعالى محال باطل وفيه بحث اما اولا فبالنقض بان يقال
لو كانت مقدمات هذا الدليل صحيحة لزم جواز اجرائه في الوجود
بان يقال لا يخلو اما ان يكون مفهوم الوجود منتزعا من الواجب
بخصوص ذاته اولا وعلى الاول يلزم ان لا يكون هذا المفهوم منتزعا

من الواجب بخصوص ذاته اولا فعلى الاول يلزم ان لا يكون هذا
المفهوم منتزعا من الممكن لان هذه الخصوصية لا يكون مع الممكن
وهو خلاف الواقع فانه لا شك في ان الوجود منتزع من الممكن
كما هو منتزع من الواجب ومشترك بينهما وعلى الثاني يكون
في ذات الواجب شيء مشترك صالح لان ينتزع هذا المفهوم المشترك
منه وهذا يوجب الاثنينية في ذاته وهو محال واما ثانيا فبالحل
بان يقال هذا المفهوم منتزع من كل واحد منهما بخصوص ذاته اي
يكون هذا الخاص بحيث ينتزع منه هذا المفهوم وذلك الذات
ايضا كذلك لا بمعنى ان هذا الذات الخاص منشأ انتزاع هذا
المفهوم وليس غيره كذلك اي هذا الخاص فقط بحيث ينتزع منه
هذا المفهوم ولا يكون غيره بهذه الحيثية والمراد هو الاول
فلا يلزم عدم الانتزاع من الآخر فتامل ولا تخبط فان قيل اذا
حكمتم ببطلان دليل الفلاسفة على التوحيد فانتم كيف تستدلون
عليه قلنا التوحيد من ضروريات الدين فلا يحتاج الى دليل
على ان نصوص الكتاب والسنة ناطقة به وليس التوحيد مما يتوقف
عليه اثبات النبوة فيجوز الاستدلال عليه بالنقل ولا يلزم منه
الدور كما لا يخفى على اللبيب الاريب   في علم الباري عز شانه

وبيان

وبيان اختلاف الامة فيه وبيان المذهب الحق اعلم ان القائلين
بوجود الواجب اتفقوا على انه تعالى عالم الا شرذمة من قدماء الفلاسفة
وسيجيء بيان مذاهبهم انشاء الله تعالى ولا يخفى ان الفلاسفة
القائلين بان الله تعالى عالم حين لم يقتبسوا من مشكاة النبوة عجزوا
عن اثبات العلم لله تعالى بالبرهان كما عجزوا عن اثبات الكلام ووجوب
الوجود والتوحيد لانهم استدلوا على علمه تعالى بانه مجرد وكل مجرد
عالم بذاته فان العلم هو حضور مجرد عند مجرد فاذا كان عالما
بذاته كان عالما بجميع الموجودات فانها معلولات للواجب بغير
واسطة او بواسطة والعلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول ونرد
عليهم بانا لا نسلم ان العلم هو حضور المجرد عند المجرد بل العلم فيها
هو الانكشاف والظهور وعدم الخفاء فعلمه تعالى بذاته انكشافه
عليه يحتاج الى دليل سوى كونه مجردا وسيجيء بطلان دليلهم
على قولهم كل مجرد عاقل وان سلمنا هذا فلا نسلم ان العلم
بالعلة يستلزم العلم بالمعلول فانهم اختلفوا في علمه تعالى
بغير ذاته فذهب جماعة منهم الى ان علمه تعالى بما سوى الذات
حضوري وذهب جماعة الى انه حصولي فعلى المذهب الاول
لا يستلزم العلم بالعلة العلم بالمعلول لان حضور ذات العلة

وعدم غيبته عن العلة لا يستلزم حضور المعلول وعدم غيبته
ولا برهان لهم عليه بل عدم حضور ذوات المعلولات في الازل
حين عدمها بديهي وعلى المذهب الثاني حضور الذات وعدم
غيبته عن العلة لا يستلزم حصول صور المعلولات للعلة
لان هذا الاستلزام ليس ببديهي ولا يمكنهم اقامة البرهان
عليه بل البرهان قائم على امتناع حصول الصور في ذاته تعالى
فان قيل اذا ابطلتم دليل الفلاسفة على فانتم كيف تثبتون
علمه تعالى وبما تستدلون عليه قلنا نستدل على العلم بما علمنا
وارشدنا اليه ربنا عز وجل في كتابه ونبينا صلى الله عليه وآله
واوصياؤه عليهم في احاديثهم من الافعال المحكمة والاثار
المتقنة وعجائب الصنع وغرائب الخلق وبدايع التدبير قال الله
عز وجل ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل
والنهار لآيات لاولي الابصار الالباب والآيات والاحاديث
في هذا المعنى كثيرة ولا شك في ان كل مميز لاحظ الافعال المحكمة
يحكم بعلم صانعها بالضرورة ونستدل ايضا على علمه تعالى بان
الجهل نقص والنقص عليه تعالى محال ان قيل ان المتفلسفة ايضا
يمكنهم ان يستدلوا بهما على علمه تعالى بهذين الدليلين قلنا

العلم صح

لا يمكنهم

لا يمكنهم ان يستدلوا بهما اما الاستدلال بالدليل الاول
فلا يمكنهم لانهم يعتقدون ان افعال الله تعالى غير معللة بالاغراض
فعلى هذا الافعال المحكمة والاثار المتقنة غير دالة على علمه تعالى
واما الاستدلال بالدليل الثاني فلا يمكنهم لان العلم والقدرة
صفتا كمال وفي درجة واحدة من درجات الكمال وانتفاء كل واحد
منهما نقص والفلاسفة حيث قالوا بامتناع صدور اكثر من الواحد
منه تعالى وحكموا بعدم قدرته على اكثر من الواحد لا يمكنهم الاستدلال
على علمه تعالى بان الجهل نقص فان مع تجويزهم فقدان احد الكمالين
لا يستبعد فقدان الكمال الآخر وهو العلم ثم اعلم ان جماعة من
من المتكلمين جوزوا اثبات علمه تعالى بنصوص الكتاب والسنة
واعترض عليهم بان اثبات النبوة بالمعجزة موقوف على اثبات
العلم فيلزم الدور اجيب بمنع التوقف فانه اذا ثبت صدق الرسل
بالمعجزات حصل العلم بكل ما اخبروا به وان لم يخطر بالبال كون
المرسل عالما والتحقيق ان الله سبحانه اذا اظهر المعجزة على
طبق دعوى الرسول فبمشاهدة المعجزة يحصل العلم بانه تعالى
عالم بذاته وبرسوله ومعجزاته وبدعوى رسالته ويحصل
العلم البديهي بكون الرسول صادقا في دعواه فبعد ثبوت

و كيف يمكنهم الاستدلال على علمه تعالى بالافعال المحكمة مع ان بزعمهم لم تصدر من الله سبحانه بل صدرت باعتقادهم الفاسد عن العقل العاشر صح

فبمشاهدة بدل

صدق الرسول يمكن اثبات عموم علمه تعالى واحاطته بكل شئ
من الصغير والكبير بنصوص الكتاب المنزل على الرسول و
بنصوص احاديث الرسول صلى الله عليه وآله ولا يلزم
منه دور وينبغي ان نذكر لما نحن فيه مثالا وهو ان ملكا
من الملوك اذا كان جالسا على سريره في معسكره فقام
رجل من بين العسكر فقال ايها الناس اعلموا اني وزير
هذا الملك ويجب عليكم متابعتي ثم قال للملك ايها الملك
ان كنت صادقا في دعوائي قم من مجلسك ثم اقعد حتى يعرف
الناس صدق دعوائي فقام الملك عند مقالته وجلس
فيحصل العلم حينئذ لجميع العسكر بصدقه ووجوب متابعته
بالبديهة وكذا الرسول اذا ادعى الرسالة واظهر الله المعجز على
يده على طبق دعواه علمنا بالبديهة صدقه من غير احتياج
الى فكر ونظر بعد ثبوت عدله وحكمته سبحانه

فصل

اعلم ان القائلين بان الله عالم من الفلاسفة والمتفلسفة
واتباعهما حيث لم يتبعوا اهل السماء ولم يقتفوا آثار
الانبياء ولم يقتبسوا من مشكاة الاوصياء وخبطوا خبط
العشواء وطلبوا كيفية علمه تعالى وبحثوا عنها فاختلفوا وذهبوا

الى مذاهب شتى منها المذهب المنسوب الى انكسيمايس الملطي
وهو ان علمه تعالى بالاشياء انما هو بصور زائدة على الاشياء مطابقة
لها قائمة بذاته تعالى وهو الذي اختاره الاشاعرة من المتكلمين والثاني
المذهب المنسوب الى ثاليس الملطي وهو ان علمه تعالى بالاشياء بصور
زائدة عليها قائمة مطابقة لها قائمة بذات المعلول الاول لا بذاته تعالى
والثالث المذهب المنسوب الى افلاطون وهو ان تلك الصور قائمة
بذواتها وقد اتفقوا على بطلانه اذ لا معنى لكون الصور العلمية
قائمة بذواتها لا في محل ولا في موضوع والرابع المذهب المنسوب الى
فرفوريوس ومن تبعه من المشائين وهو القول باتحاده تعالى
مع المعقولات وبطلان هذا القول ايضا كقول افلاطون بديهي
لا خفاء فيه والخامس المذهب المنسوب الى صاحب الاشراق وهو القول بالعلم
الحضوري وهو بزعمه قد استفاده في خلسته في شبه نوم من
ارسطاطاليس وهو القريب من مذهب ثاليس الملطي وهو ما اختاره
المحقق في رسالة العلم وفي شرحه على الاشارات وحاصل كلامه
ان علمه تعالى بذاته يكون بعين ذاته لا غير ويتحد هناك المدرك
والمدرك والادراك ولا يتعدد الا بالاعتبارات التي يستعملها
العقول واما علمه تعالى بمعلولاته الغريبة فبحضور ذوات تلك

تلك المعلولات ووجودها وهو نفس تعقل الباري تعالى لها غنيا عن ذلك
اياها من غير احتياج الى صورة مستانفة تحل ذات الباري تعالى
عن ذلك واما علمه تعالى بمعلولاته البعيدة كالماديات والمعلولات
التي من شانها ان يوجد في وقت او يتعلق بموجود فيكون بارتسام
صورها المعقولة في المعلولات القريبة وكذلك الى ان ينتهي الى
ادراك المحسوسات بارتسام صورها في آلات مدركها ويرد
على هذا القول انه يلزم ان لا يكون ايجاد المعلولات القريبة مسبوقا
بالعلم كالفاعل بالطبع وهو ظاهر البطلان ويرد عليه ايضا
انه يلزم ان يكون الله تعالى محتاجا في علمه الى غيره وهو المعلولات
القريبة والصور المرتسمة فيها وهو ايضا ظاهر البطلان و
قد علم خلافه من مذهب اهل البيت عليهم السلام بالضرورة ويلزم
ايضا ان لا يكون الله قبل ايجاد المعقول وتصورها عالما بغير ذاته
ويلزم ايضا ان يكون الله تعالى عالما بالصور لا بالذوات لان الحاصل
الموجود هو الصور لا الذوات المذهب المنسوب الى ارسطو
والمعلم الثاني للمتفلسفة اعني الفارابي ورئيسهم ابن سينا
وتلميذه بهمنيار واتباعهم وهو ان علمه تعالى بذاته حضوري
وبغيره حصولي ظلي وقد صرح ابن سينا بمراده في شفائه واشاراته

ومنها

وتعليقاته

وتعليقاته وتلميذه في تحصيله وحاصل كلامهما ان العلم هو
حصول صور المعلومات في النفس وصور الموجودات مرتسمة في
الباري تعالى وهذه عبارة شيخهم في الرسالة المنسوبة اليه ثم
اعلم ان العلم ينقسم قسمين احدهما ما هو حادث من وجود
الشيء مثل علمنا بالفلك وثانيهما كعلم الباني بالبناء قبل وجود
البناء وعلم الباري تعالى من قبيل القسم الثاني لانه متقدم على وجود
المعلومات وقال ايضا في التعليقات الاول يعرف كل شيء من
ذاته لا على ان يكون الموجودات علة لعلمه بل علمه علة لها مثل
ان يكون البناء يبدع في الذهن صورة بيت فيبنيه على ما هو
في الذهن فلولا تلك الصورة من البيت في الذهن لم يكن للبيت
وجود فلم يكن صورة البيت علة لعلم البناء بل الامر بالعكس وهذا
القول لا يخفى ما فيه فان العلم هو الظهور والانكشاف وعدم خفاء
المعلوم والاعتقاد الموافق للواقع وايجاد الصور في النفس ليس بعلم
بل هو تقدير والتقدير مسبوق بالعلم فالبناء بعد علم المصلحة
فيه يقدر ويوجد الصورة في نفسه ثم يبني فعلى قول ابن سينا يلزم
ان الله تعالى قدر العالم من غير سبق علم به وبالمصلحة في خلقه
وخلقه ولا شك ان التقدير من غير سبق العلم ممتنع ويلزم ايضا

علم حادث منه وجود شيء

ما علم البناء وصح

ان يكون العلم من صفات الفعل لا من صفات الذات وهو
ظاهر البطلان ويلزم ايضا ان يكون علمه تعالى حادثا لان كل
فعل حادث بالضرورة ويلزم ايضا ان لا يكون الله تعالى عالما
بما ليس فعلا له تعالى كالعلم بلزوم شي على تقدير شي كما قال الله
عز وجل لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا وايضا قد صرح في
الاشارات بان علم البارى حصولي بالمعنى المذكور فرد عليه
الشارح وهو نصير الدين رحمه الله فقال لا شك في ان القول
بتقرر لوازم الاول في ذاته قول بكون الشي فاعلا وقابلا معا
وقول بكون الاول موصوفا بصفات غير اضافية ولا سلبية
وقول بكونه محلا لمعلولاته الممكنة المتكثرة تعالى عن ذلك علوا
كبيرا وقول بان معلوله الاول غير مباين لذاته وبانه تعالى لا يوجد
شيئا مما يباينه بذاته بل بتوسط الامور الحالة فيه الى غير ذلك
مما يخالف الظاهر من مذاهب الحكماء والقدماء القائلين بنفي
العلم عنه تعالى وافلاطون القائل بقيام الصور المعقولة بذواتها
والمشاؤون القائلون باتحاد العاقل والمعقول انما ارتكبوا
تلك المحالات حذرا من التزام هذه المعاني انتهى اعلم ان
بعض من عاصرناه ذهب الى ما ذهب اليه ابن سينا فاراد ان يدفع

هذه المفاسد

هذه المفاسد عنه فقال في دفع المفسدة الاولى ما حاصله ان مراد
القوم من القبول في قولهم الواحد لا يكون فاعلا وقابلا هو
القبول الانفعالي اعني القبول من الغير واقول هذا القول
غير موجه فان الواحد من جميع الجهات مطلقا لا يجوز ان يكون
فاعلا وقابلا بالضرورة سواء كان القبول من الغير بان ينفعل
غير البارى في ذات البارى صور الاشياء مثلا او كان القبول
من ذات البارى بان يفعل البارى في ذاته الصور وقول ابن سينا
في التعليقات ولوازم الاول تعالى لما كان هو مبدأها كانت
لازمة له صادرة عنه لا لازمة له عن غيره حاصلة فيه وصفات
لازمة لذاته على انها صادرة عنه لا على انها حاصلة فيه فلذلك
لا تتكثر الى آخر كلامه قول ظاهر البطلان لان الصور اذا كانت
صادرة عنه تعالى فلا بد ان تكون حاصلة في ذاته فان الصور
ليست قائمة بذواتها بالضرورة وليست حاصلة في غير ذاته تعالى
فثبت انها حاصلة في ذاته تعالى فيتكثر بها ذاته تعالى عن ذلك
علوا كبيرا وقال في التعليقات لازم الاول لا يجوز ان يكون
الا واحدا بسيطا فانه لا يلزم عن الواحد الا الواحد ثم اللازم
الآخر يكون لازم لازمه ثم يكون الامر على ذلك ويكون كثرة

اللوازم على هذا الوجه انتهى اقول هذا الكلام يفيد انه تعالى
لا يصدر عنه الا صورة مجردة وهي صورة العقل ثم صدر عن
هذه الصورة العقل المجرد ثم صدر عن العقل المجرد صورة مجردة
وهكذا فيلزم من هذا القول ان الله سبحانه لا يكون عالما الا بذاته
وبصورة العقل الاول فان قيل العلم بالعلة يستلزم العلم
بالمعلول فاذا علم الله ذاته علم جميع المعلولات قلنا لا نسلم ان
العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول وقد بينا سخافة قولهم
وذكرنا ان قولهم ذات الله علة للمعلولات والعلم بالعلة يستلزم
العلم بالمعلول ان ارادوا به ان علمه تعالى بذاته يستلزم حضور
المعلولات فهو مع كونه مخالفا لمذهب ابن سينا ظاهر البطلان لان
حضور المعدومات محال بالبديهة وان ارادوا به ان علمه تعالى
بذاته من حيث انه علة يستلزم حصول صور المعلولات فهو ايضا
مع كونه مخالفا لمذهب ابن سينا في التعليقات دعوى بغير دليل
بل هو محال لانه يستلزم حصول الكثرة في ذاته تعالى ثم نقل هذا الفاضل
المعاصر الناصر لابن سينا المجيب عن ما اورده نصير الدين رحمه الله
عبارة بهمنيار في تحصيله ثم قال فبهذا التحقيق اندفع الاول و
الثاني فينبغي ان ناتي بعبارة بهمنيار ونبين بطلان قوله

سخافة

سخافة رايه وعدم اندفاع الاول والثاني مما اورده نصير الدين
رحمه الله كما زعمه الفاضل المعاصر وعبارة بهمنيار هذه كان
واجب الوجود يعقل ذاته فيعقل ايضا لوازم ذاته والا ليس
يعقل ذاته بالتمام واللوازم التي معقولاته وان كانت اعراضا
موجودة فيه فليس مما يتصف بها او ينفعل عنها فان كونه
واجب الوجود هو بعينه كونه مبدا للوازمه اي معقولاته بل
ما يصدر عنه انما يصدر عنه بعد وجوده وجودا تاما اي انما
يمتنع ان يكون ذاته محلا لاعراض ينفعل عنها او يستكمل بها
او يتصف بها بل كماله في ذاته بحيث يصدر عنه هذه اللوازم صفة
لا في انها توجد له فاذا وصف بانه يعقل هذه الامور فانه
بل لانه يصدر عنه لا لانها محلها ولوازم ذاته هي صور معقولة لانه
لا على ان تلك الصور تصدر عنه فيعقلها بل نفس تلك الصور
تصدر عنه لكونها مجردة عن المواد تفيض عنه وهي معقولة له
فنفس وجودها عنه نفس معقوليتها له فمعقولاته اذن فعله
انتهى اقول حكم هذا الرجل بامتناع كون ذاته تعالى محلا
لاعراض ينفعل عنها او يستكمل بها او يتصف بها فيلزمه الحكم
بامتناع صدور الصور عنه تعالى فانه يلزم على هذا التقدير الانفعال

ولاستكمال والاتصاف لانا قد بينا ان الصور اعراض لا بد لها
من محل وليس له محل غير ذات الله فثبت المدعى فانه على تقدير
هذا ذاته تعالى منفعل عنها ومستكمل بها ومتصف بها اما الاول
الانفعال فلان ذاته تعالى قابل للصور الصادرة عنه والقابل
منفعل بالمقبول واما الاستكمال فلانه من عدمها يلزم الجهل
والنقص بالضرورة واما الاتصاف فلان المعروض متصف
بالعارض بالبديهة وقوله بل كماله في ذاته بحيث يصدر عنه
هذه اللوازم ظاهر البطلان فانه يستفاد من كلامه ان ذاته تعالى
كامل بكونه بحيث يصدر عنه الصور العلمية وان لم تصدر عنه
ويكون عاريا عن العلم لان العلم على مذهبه ومذهب استاده
ابن سينا هو صدور الصور ويلزم ايضا من كلامه ان الله تعالى
في مرتبة الذات عالم بالقوة فان الصدور فعل والفعل مسبوق
بالعدم بالبديهة فظهر مما قلناه ان كلام صاحب المحصل كلام
باطل فاسد غير دافع للاول والثاني مما اورده المحقق الطوسي
رحمه الله ثم اجاب الفاضل المعاصر عن الثالث مما اورده نصير
الدين رحمه الله بان الكثرة على الترتيب ولا يخفى انه قد اقتبس هذا
الجواب من تعليقات ابن سينا حيث قال فيه لازم الاول لا يجوز

بلغ

ان يكون

ان يكون لا واحدا بسيطا فانه لا يلزم عن الواحد الا الواحد
ثم اللازم الاخر يكون لازم لازمه ثم يكون الامر على ذلك
الجواب ويكون كثرة اللوازم على هذا الوجه انتهى اعلم ان
هذا الجواب لا يدفع عن ابن سينا الايراد لانه ان كان مراده ان
الصور الكثيرة حاصلة في ذات الله ولكن على سبيل الترتيب
فلا ينفعه اعتبار الترتيب فان كثرة الصور على تقدير الترتيب
ايضا يوجب كثرة الذات وهو من المحالات وان كان مراده ان في
ذات الله ليست الا صورة واحدة بسيطة وهي صورة العقل
الاول وصور ساير المعلولات حاصلة في ذوات المعلولات
بان يكون صورة العقل الثاني حاصلة في العقل الاول فعلى هذا
يلزم ان يكون علمه تعالى بما سوى العقل الاول حضوريا لا حصوليا
كما ذهب اليه صاحب الاشراق وجماعة غيره وهذا المذهب مخالف
لما ذهب اليه ابن سينا لانه قد بينا ان مذهبه ان علمه تعالى حصولي
فعلي لا حضوري ومما يدل على ان الفارابي مذهبه ان علم الله حصولي
ما نقل عنه من كتاب الجمع بين الرايين انه قال بعد كلام طويل لما
كان الله تعالى حيا مريدا لهذا العالم بجميع ما فيه فواجب ان يكون
عنده صورها يريد ايجاده في ذاته ولو لم يكن للموجودات صور

وأما في ذات الموجب الحقيقي فالذي كان يوجده وعلى أي مثال يجيء بما
يفعله ويبدعه اما علمت ان من نفى هذا المعنى عن الفاعل المريد
لزمه القول بان ما يوجده انما يوجده جبرا او على غير قصد ولا
بنحو غرض مقصود بارادته وهذا من اشنع الشناعات وفي
عن قصوصه انه فاقض علمه الاول الذاته لا ينقسم لانه عين ذاته و
علمه الثاني عن ذاته اذا تكثر لم يكن الكثرة في ذاته بل بعد ذاته وما يسقط
من ورقة الا يعلمها وقال في فص آخر ليس علمه بذاته مغايرا لذاته
بل هو ذاته وعلمه بالكل صفة لذاته وفيها الكثرة الغير المتناهية فلا
كثرة في الذات بل بعد الذات فان الصفة بعد الذات لا بزمان بل
بترتيب الوجود الى آخر كلامه اقول لا يخفى ان هذا الرجل المحاكف
اعتقد ان كثرة العوارض لا ينافي وحدة الذات وهو ظاهر البطلان
فانه لا ريب ان كثرة العوارض موجب لكثرة المعروض وان كان
بعد الذات والمذهب السابع ما ذهب اليه جماعة من المتاخرين وهي
ان علمه تعالى بما سوى ذاته كعلمه بذاته حضوري بمعنى ان اعيان الموجودات
غير زمانيها وزمانيها قديمها وحادثها حاضرة عنده تعالى دفعة واحدة
بلا اختلاف في القبلية والبعدية والحالية والمضية والاستقبالية
لبراءته تعالى عن كونه زمانيا كبراءته عن كونه مكانيا ومثلوا لهذا

مثالا وهو ان الخيط الذي اختلف اجزاؤه بالسواد والبياض
والحمرة والصفرة في نظر الانسان الخارج من الخيط حاضر دفعة فيرى
الجزء الاسود في موضعه وكذا الابيض والاحمر والاصفر في مواضعها
دفعة واحدة في آن واحد بخلاف النملة المارة على هذه الالوان فانه
يرى كل جزء يصل اليه في آن وصوله اليه ولا يرى الجزء الذي بعده
او قبله في هذه الالوان وهذا القول في غاية الضعف والسخافة
ومثالهم غير موافق للمدعى ووجه سخافته ان يكون الشيء زمانيا
معناه انه واجد في الزمان لا قبله ويختلف عليه الليل والنهار و
هذا المعنى محال على الله ومنفي عنه سبحانه ولكن لا يلزم من نفيه
عنه تعالى ان يكون الزمان والزمانيات حاضرة عنده دفعة لانه
تعالى كان في الازل قبل وجود العالم عالما به وباجزائه فالحكم بوجود
العالم واجزائه حين عدم العالم واجزائه بديهي البطلان وانما
قلنا ان تمثيلهم غير موافق لمدعاهم لان الخيط المتلون الاجزاء بالالوان
مختلفة اجزاؤه موجودة مجتمعة والممثل له وهو الزمان ليس من
هذا القبيل بل اجتماع اجزائه ممتنع بل المثال الموافق هو الكرة المصنوعة
من الزجاجة وفي ثخن تلك الكرة جوهرة منيرة مضيئة وفي
وسط تلك الكرة جسم شبه الجوزة معلق وعلى ذلك الجسم

نملة صغيرة فيدير الكرة صانعها وهو خارج عنها فتلك
الجوهرة المنيرة المضيئة قد تطلع وتنير وتضيئ ما عليه النملة
وما فوقها واطرافها فهذا نهارها ثم تغرب فتظلم ما عليه و
ما فوقها واطرافها فهذا ليلها ومدير الكرة الذي هو في خارج
الكرة ليست ايام النملة وحركاتها وحالاتها اليومية ولياليها و
حركاتها وحالاتها الليلية حاضرة عنده دفعة واحدة بل عند حضور
نهارها وحركاتها النهارية ليلها وحركاتها الليلية ليست بحاضرة
وعند حضور ليلها وحركاتها الليلية نهارها وحركاتها النهارية
ليست بحاضرة عنده ثم اعلم انه لا يلزم من عدم حضور اجزاء الزمان
عند الله دفعة ان يكون الله تعالى زمانيا متغيرا يختلف عليه الليل
والنهار بل اللازم ان يكون وجوده اي وقت فرض مقارنا
لوجود جزء من الزمان وهذا لا استحالة فيه ونقل عن المحقق
الطوسي رحمه الله انه قال في نقد المحصل ما ملخصه ان القضية
التي يدعى استحالتها وهي كون الله تعالى زمانيا يفسر على وجهين
احدهما ان يكون الله تعالى زمانيا بمعنى انه متغير او يقبل التغير
والثاني ان يكون وجوده في اي حال فرض مقارنا للوجود
جزء من الزمان وعلى هذا الوجه الثاني لا استحالة في كون الباري

تعالى زمانيا

تعالى زمانيا الى آخر كلامه الثامن زعم جماعة من الباحثين
عن كيفية علم الله ان ذاته تعالى علم تفصيلي ببعض الموجودات
وهو المعلول الاول وعلم اجمالي لسايرها ونقل عن بعض الفضلاء
الذاهبين الى هذا المذهب ما حاصله ان العلم بمعنى ما به
الانكشاف لا يجب ان يكون حقيقة المعلوم او مساويا له في التحديد
بل قد يكون كما في علم الشيء بالكنه وقد لا يكون كما في علم الشيء بالوجه
وما يقال ان حضور غير حقيقة الشيء او حصوله لا يفيد العلم به
والمعلوم في الحقيقة في المعلوم بالوجه انما هو كنه الوجه
لا ذي الوجه فان اريد ان ذا الوجه ليس معلوما اصلا فهو
ممنوع والسند ظاهر وان اريد انه ليس معلوما بالكنه فمسلم
ولا يضرنا ولا يلزم في صورة العلم بالمعلوم تعلق العلم بالمعدوم
الصرف فان المعدوم الصرف هو الذي لا يكون بحقيقته ولا
بما ينكشف به حاصلا للعالم ثم ان العلم الفعلي يكون سببا
لوجود المعلوم ومقدما عليه بالذات وبالطبع سواء كان
علما بوجهه او بكنهه فان كون العلم مقدما على المعلوم وسببا
لوجوده لا يقتضي ان يكون علما بكنه حقيقته فالعلم بمعنى
ما به الانكشاف عبارة عن امر حاصل عند العالم له مناسبة مخصوصة

مع المعلوم بسببها يتميز وينكشف ذلك المعلوم عند من حصل
له ذلك الامر سواء كان مساويا له في الماهية او لا ولا ريب ان للعلة
مناسبة مخصوصة مع المعلول بها يصدر عنها ذلك المعلول
المعين دون غيره فيجوز ان يكون نفس ذات العلة المناسبة
للمعلول المقتضية اياه المعينة له مابه انكشافه فيكون نفس ذات
العلة علما بالمعلول فلا يبعد ان يكون علمه تعالى بذاته علما
تفصيليا بمعلوله الاول واجماليا بساير معلولاته البعيدة بان
يعلم معلوله الاول قبل ايجاده علما تفصيليا بنفس ذاته المقدسة
ويعلم المعلول الثاني كذلك بنفس ذات المعلول الاول وهكذا و
لا يجب ان يكون علمه الفعلي التفصيلي بجميع الموجودات في مرتبة
واحدة بل ذلك ممتنع لامتناع ان يعلم بامر واحد بسيط معلومات
متكثرة بخصوصياتها ممتازة بعضها عن بعض وعلى هذا وان
لزم احتياج الواجب في العلم التفصيلي باكثر الموجودات الى معلولاته
المغايرة لذاته وكونه في مرتبة الذات غير عالم بحقايق الممكنات
بالذات بل يتجدد علمه بها بعد مرتبة الذات لكن احتياجه في علمه
التفصيلي الى غيره غير ممتنع فان كماله الذاتي انما هو في العلم الاجمالي
الذي هو عين ذاته والتغير في علمه اذا لم يكن بحسب الزمان بل بحسب

الذات

الذات فلا دليل على امتناعه بل قد صرحوا بان علمه بذاته علة
لعلمه بمعلولاته وهذا تغير وتجدد بحسب الذات انتهى اقول
لا ريب ان هذا المذهب جهل وضلالة بل كفر وزندقة فانه
قول بجهله تعالى في مرتبة الذات ~~غير عالم بحقايق الممكنات بالذات~~
~~بل يتجدد علمه بها بعد مرتبة الذات لكن احتياجه في علمه التفصيلي~~
~~الى غيره غير ممتنع فان كماله الذاتي انما هو في العلم الاجمالي الذي~~
~~هو عين ذاته والتغير في علمه اذا لم يكن بحسب الزمان بل بحسب~~
~~الذات فلا دليل على امتناعه بل قد صرحوا بان علمه بذاته علة لعلمه~~
~~بمعلولاته وهذا تغير وتجدد بحسب الذات~~ وقول باحتياجه في علمه
التفصيلي بالممكنات الى غيره وقول بان علمه بعد خلق العالم لا يكون
كعلمه قبل خلق العالم وكل هذه الاقوال مخالفة للعقل فان الجهل
بالضرورة نقص والنقص على الله محال ومخالفة ايضا للنقل
فانه قد علم بالضرورة من طريق اهل بيت العصمة عليهم السلام خلاف
هذه الاقوال وسنذكر بعض احاديثهم ان شاء الله تعالى قوله
ان للعلة مناسبة الى آخره كلام فاسد بين الفساد فانه قد ثبت من
الدين ضرورة ان الله سبحانه مباين لمعلولاته غير مناسب لها
وعلى تقدير التسليم لا يجوز ان يكون ذاته تعالى وجها لمعلولاته

حتى يكون علمه تعالى بذاته علما بمعلولاته بالوجه فان الوجه الذي
ينكشف به الشي هو صفته والله سبحانه ليس صفة لمعلولاته
والعلم باحد المتناسبين ليس علما بالاخر بالكنه ولا بالوجه الا
ترى ان النار مناسبة للماء في الجسمية والعلم باحدهما ليس علما
بالاخر وقوله فلا يبعد ان يكون علمه تعالى بذاته علما تفصيليا
بمعلوله الاول واجماليا بسائر معلولاته البعيدة كلام غير محصل
والفرق بين المعلول الاول والمعلولات البعيدة بالتفصيل
والاجمال لا وجه له لانه ان سلمنا ان ذاته تعالى وجه للمعلولات
فيلزم ان يكون علمه بذاته علما بالمعلول الاول ايضا بالوجه
دون التفصيل وقوله بل ذلك ممتنع الى آخره كلام باطل ساقط
لانه لا يستبعد ان يعلم الله تعالى بذاته البسيطة الكاملة المقدسة
المعلومات المتكثرة بخصوصياتها بلا كيف لانه ليس لهم دليل
على امتناعه وقوله لكن احتياجه في علمه التفصيلي الى غيره غير ممتنع
فان كماله الذاتي انما هو في العلم الاجمالي كلام فاسد بين الفساد
لان الاحتياج نقص والنقص على الله محال بالضرورة وكذا فقدان
العلم التفصيلي نقص لانه جهل والنقص عليه تعالى ممتنع بالبديهة
وفرق بعض القائلين بالاجمال والتفصيل بينهما بانه قد يكون

عندك علم مسئلة فتكون غافلا عن تفصيلها فتسال عنها وانت
متيقن بانك تجيب عنها بالتفصيل وان كنت غافلا عن التفصيل
فتاخذ في الجواب بالتفصيل والترتيب الذي يحضر في نفسك وقالوا
علمه تعالى قبل خلق العالم اجمالي وبعد خلقه تفصيلي وقال بعض الفضلاء
في بيان العلم الاجمالي ما ملخصه ان الكاتب يطلق على من يتمكن من
الكتابة وان لم يكن مباشرا للكتابة كما يطلق على المباشر للكتابة كذلك
العالم يطلق على معنى متمكن من ان يعلم وان لم يكن مستحضرا للعلوم كما يطلق
على المستحضر للعلم والعلم بمعنى تمكن غير المستحضر هو عين ذاته تعالى
اقول اطلاق العلم على التمكن على سبيل المجاز لا على سبيل الحقيقة ولا ريب
ان القول بالعلم الاجمالي قول بجهله تعالى في مرتبة الذات قبل خلق العالم
لان التمكن من العلم ليس بعلم حقيقة ولا شك ان الجهل نقص وهو محال
على الله تعالى ويلزم ايضا من هذا القول ان يكون الله تعالى فاعلا
بالطبع تعالى الله عما يقول المشركون والمشبهون علوا كبيرا فان قيل
انتم اذا حكمتم ببطلان جميع هذه المذاهب والاقوال فما
مذهبكم في العلم قلنا ان مذهبنا فيه ما استفدناه من البراهين
العقلية واقتبسناه من مشكاة النبوة صلى الله عليه وآله وسلم
وهو ان علمه تعالى لا كيف له كما ان ذاته لا كيف له ولا يشبه علمه

علم المخلوقين بل علمه ذاته بمعنى ان ذاته الكامل مبدأ لانكشاف
بل كيف من غير احتياج الى حصول صور المعلومات ولا حضور
ذواتها وعلمه شامل لجميع الاشياء من الكليات والجزئيات لا يعزب
عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض وتمايزه من النقل على
ان علمه تعالى ليس كعلم المخلوقين ولا كيف له قوله تعالى ليس كمثله شيء لان
علمه تعالى لو كان كعلم المخلوقين لزم التشبيه المنفي بالآية والروايات
من طرق اهل البيت عليهم السلم في هذا المعنى كثيرة ونحن نأتي ههنا بقليل
من تلك الروايات منها ما رواه ابن بابويه رحمه الله في كتاب
التوحيد باسناده عن عبد الاعلى عن العبد الصالح موسى بن جعفر عليه السلم
قال علم الله لا يوصف منه باين ولا يوصف منه بكيف ولا يفرد العلم
من الله ولا يباين الله منه وليس بين الله وبين علمه حد وروى عن
امير المؤمنين عليه السلم خطبة منها خلق الخلق من غير روية اذ كانت
الرويات لا يليق الا بذوي الضماير وليس بذي ضمير في نفسه خرق
علمه باطن الستر أي اه واحاط بغموض عقايد السريرات وفي خطبة له
عليه السلم ايضا وكل عالم فمن بعد جهل تعلم والله لم يجهل ولم يتعلم احاط
بالاشياء علما قبل كونها فلم يزدد بكونها علما علمه بها قبل ان يكونها
كعلمه بعد تكوينها وفي خطبة له عليه السلم ايضا فارق الاشياء لا على

اختلاف الاماكن وتمكن منها لا على الممازجة وعلمها لا باداة لا يكون
العلم الا بها وليس بينه وبين معلومه علم غيره وفي كتاب التوحيد
لابن بابويه بسنده عن ابي بصير قال سمعت ابا عبد الله عليه السلم يقول
لم يزل الله جل وعز ربنا والعلم ذاته ولا معلوم والسمع ذاته و
لا مسموع والبصر ذاته ولا مبصر والقدرة ذاته ولا مقدور الى آخر
الحديث وفيه ايضا بسنده عن محمد بن الحسين بن خالد قال سمعت
الرضا عليه السلم علي بن موسى عليهما السلم يقول لم يزل الله تبارك وتعالى
عليما قادرا حيا قديما سميعا بصيرا فقلت يا ابن رسول الله ان قوما
يقولون انه عز وجل لم يزل عالما بعلم وقادرا بقدرة وحيا
بحيوة وقديما بقدم وسميعا بسمع وبصيرا ببصر فقال عليه السلم من
قال ذلك ودان به فقد اتخذ مع الله آلهة اخرى وليس من ولايتنا
على شيء ثم قال عليه السلم لم يزل الله عز وجل عليما قادرا حيا قديما سميعا
بصيرا لذاته تعالى عما يقول المشركون والمشبهون علوا كبيرا وفيه
ايضا بسنده عن هشام بن الحكم قال في حديث الزنديق الذي سال
ابا عبد الله عليه السلم انه قال له اتقول انه سميع بصير فقال ابو عبد الله عليه السلم
هو سميع بصير سميع بغير جارحة وبصير بغير آلة بل يسمع بنفسه و
يبصر بنفسه وليس قولي انه سميع بنفسه انه شيء والنفس شيء آخر

ولكني اردت عبارة عن نفسي اذ كنت مسئولا وافهامك اذ كنت
سائلا فاقول يسمع بكله لا ان كله له بعض ولكني اردت افهامك
والتعبير عن نفسي وليس مرجعي في ذلك الا الى انه السميع البصير
العالم الخبير بلا اختلاف الذات ولا اختلاف معنى ولا يخفى ان
هذه الاحاديث وما في معناها من الاحاديث الكثيرة الواردة
في كتاب التوحيد والكافي وغيرهما صريحة في بطلان اقاويل
الفلاسفة والمتفلسفة واتباعهم من الحضوري والحصولي
والاجمالي والتفصيلي والله يهدي من يشاء الى صراط مستقيم

في ذكر اقوال المنكرين لعموم علمه تعالى وبيان شبههم تتمة

والجواب عنها ومنهم الفلاسفة والمتفلسفة فانهم حيث زعموا
ان المجرد لا يعقل الا المجرد حكموا بان الله سبحانه لا يعقل الا
الكلي المجرد ولا يعقل الجزئيات وتشخصاتها ولا ريب ان هذا
القول كفر لان علمه تعالى بجميع الكليات والجزئيات من ضروريات
الدين ومنطوق آيات الكتاب المبين قال الله تعالى في كتابه و
ما تسقط من ورقة الا يعلمها ولا حبة في ظلمات الارض
ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين وقال عز وجل وما
يعزب عن ربك من مثقال ذرة الآية وغيرهما من الآيات

البينات

البينات بل هذا المذهب السخيف مخالف لبرهان العقل
ايضا لان عدم العلم بالجزئيات نقص والنقص عليه تعالى
عقلا محال وايضا ما دل على علمه تعالى من الافعال المحكمة المتقنة
دل على علمه بالكليات والجزئيات واعترض خواجه نصير
الدين رحمه الله في شرحه للاشارات على ابن سينا في هذا
القول فقال هذه السياقة تشبه سياقة الفقهاء في تخصيص
بعض الاحكام باحكام يعارضها في الظاهر وذلك لان الحكم
بان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ان لم يكن كليا لم يمكن
ان يحكم باحاطة علم الواجب بالكل وان كان كليا وكان الجزئي
المتغير من جملة معلولاته اوجب ذلك الحكم فيه ان يكون عالما
به لا محالة فالقول بانه لا يجوز ان يكون عالما به لامتناع كون
الواجب موضوعا للتغير تخصيص لذلك الحكم الكلي بحكم آخر عارضه
في بعض الصور وهذا من آداب الفقهاء ومن يجري مجراهم و
نقل عنه مثل هذا في شرحه على رسالة العلم ولا يخفى ان قول
الفلاسفة في انكار العلم بالجزئيات مبني على ان علم الله هو
حصول الصور في ذاته تعالى او حضور المعلول الاول مع الصور
الحاصلة فيه عند الله وقد بينا بطلان القولين واما من قال

منهم بان علم الله حضوری یعنی ان اعیان المعلومات كل فی
وقته حاضر عند الله فلا یمكنهم انكار العلم بالجزئیات وقد بیناه
بطلان هذا القول ایضا ومنهم من قال انه تعالى لا یعلم الجزئیات
المتغیرة والمتشكلة اما المتغیرة فلانه اذا علم مثلا ان زیدا فی
الدار الآن ثم خرج عنها فاما ان یزول ذلك العلم ویعلم انه لیس
فی الدار او یبقی ذلك العلم بحاله والاول یوجب التغیر فی ذاته
من صفة الى اخری والثانی یوجب الجهل وكلاهما نقص یجب تنزیه الله
تعالى عنه والجواب منع لزوم التغیر فی ذاته تعالى بل التغیر انما هو فی
الاضافات لان العلم اضافة مخصوصة او صفة حقیقیة ذات
اضافة فعلى الاول یتغیر نفس العلم وعلى الثانی یتغیر اضافاته
فقط وعلى التقدیرین لا یلزم تغیر فی صفة موجودة بل فی مفهوم
اعتباری وهو جائز هذا جواب القوشجی عن شبهتهم والتحقیق
ان علمه تعالى لیس بصفة ذات اضافة لان الصفات الحقیقیة منفیة
عن ذات الله تعالى وایضا لیس علمه اضافة بل علمه عین ذاته ولا
كیف له واما الجزئیات المتشكلة فلان ادراكها انما یكون بآلات
جسمانیة والجواب ان ادراك المتشكل انما یحتاج الى آلة جسمانیة
اذا كان العلم حصول الصورة واما اذا كان اضافة محضة او صفة

حقیقة

حقیقیة ذات اضافة بدون الصورة فلا حاجة الیها وهذا
الجواب ایضا لشارح التجرید والتحقیق ما ذكرناه آنفا من ان علمه تعالى
لیس بصفة حقیقیة ذات اضافة ولا اضافة محضة بل علمه تعالى عین
ذاته ولا كیف له ومنهم من قال انه تعالى لا یعلم الحوادث قبل وقوعها
والا یلزم ان یكون تلك الحوادث ممكنة وواجبة معا والتالی باطل
للتنافی بین الوجوب والامكان بیان اللزوم انها ممكنة لكونها
حادثة وواجبة ایضا والا لامكن ان لا یوجد فینقلب علمه جهلا
وهو محال والجواب ان العلم تابع للمعلوم ولا یكون علة له ومفیدا
لوجوبه ولو سلم فنقول انها ممكنة لذاتها وواجبة لغیرها ای هو
تعلق علم الباری تعالى بوجودها ولا تنافی بین الامكان بالذات
والوجوب بالغیر ومنهم من قال انه تعالى لا یعلم نفسه لان العلم
نسبة والنسبة لا تكون الا بین شیئین متغایرین هما طرفاها
بالضرورة ونسبة الشیء الى نفسه محال اذ لا تغایر هناك والجواب
منع كون العلم نسبة بل العلم عین ذاته تعالى ولا كیف له ولو سلمنا
كون العلم نسبة محضة بین العالم والمعلوم ولكن التغایر الاعتباری
كاف لتحقق هذه النسبة یعنی ان ذات الباری تعالى باعتبار صلوحیتها للمعلومیة
للعالمیة فی الجملة مغایرة لها باعتبار صلاحیتها للعالمیة فی الجملة

وهذا العلم كاف من الغائب يكفي لتحقق النسبة ومنهم من
قال انه تعالى لا يعلم غيره مع كونه عالما بذاته وذلك لان العلم صورة
مساوية للمعلوم مرتسمة في العالم ولا خفاء في ان صورة الاشياء
المختلفة مختلفة فيلزم بحسب كثرة المعلومات كثرة الصور في
الذات الاحدى من كل وجه والجواب انا قد ذكرنا فيما سبق ان
علمه تعالى بالاشياء عين ذاته ولا كيف له   في بيان انه تعالى
مدرك بمعنى انه تعالى يدرك جميع المحسوسات بالسمع والبصر و
غيرهما بذاته من غير احتياج الى آلة وهو مما علم بالضرورة من ملة
نبينا صلى الله عليه وآله وسلم ونصوص الكتاب والسنة الدالة على
هذا المدعى كثيرة ويمكن ان يستدل عليه عقلا بانه تعالى حي وادراك
المحسوسات وانكشافها كمال للحي وعدمه نقص والباري عز وجل
منزه عن النقص فثبت انه تعالى مدرك سميع بصير بذاته وخالف
في هذه المسألة ابو الحسن الاشعري وتابعوه ذهبوا الى ان السمع
نفس العلم بالمسموع والبصر نفس العلم بالمبصر والظاهر من كلامهم
الفلاسفة والمتفلسفة ايضا ان المختار عندهم هذا المذهب
واستدل النافي للسمع والبصر عنه تعالى بوجهين الاول انهما
تاثر الحاسة عن المسموع والمبصر او مشروطان به كساير الاحساسات وانه محال في حقه تعالى والجواب منع المقدمة

ليس بارتسام صور الاشياء فيه بل علمه بالاشياء صح

الاولى

الاولى انه لا يلزم حصولهما مقارنا للتاثر فينا كونهما نفس التاثر او مشروطين
به وان سلمنا انه كذلك في الشاهد فلا نسلم انه في الغايب كذلك
فان صفاته مخالفة بالحقيقة لصفاتنا فجاز ان لا يكون سمعه و
بصره نفس التاثر ولا مشروطا به الثاني ان اثبات السمع و
البصر في الازل ولا مسموع ولا مبصر فيه خروج عن المعقول والجواب
ان السمع والبصر عبارة عن كون الذات بحيث يسمع ويبصر عند وجود
المسموعات والمبصرات صفتان ازليتان وتعلقهما حادث
فالذي هو خروج عن المعقول اثبات ازلية تعلقهما لا اثبات
ازليتهما   اعلم ان الفلاسفة والاشاعرة خالفوا
الكتاب والسنة ونفوا الغرض عن الله سبحانه وحسبوا ان افعال الله
تعالى غير معللة بالاغراض ولا شك ان هذا الاعتقاد كفر لانه انكار
لنصوص كتاب الله ونصوص انبيائه صلوات الله عليهم ومخالف
للعقول الصحيحة السليمة لان العقل الصحيح اذا لاحظ عجايب السموات
والارض وما بينهما واختلاف الليل والنهار وفوايد الفصول
الاربعة وعجايب بدن الانسان وما فيها من الحكم يحكم
قطعا بان افعال صانعها معللة بالاغراض والفوايد و
لكن لا لنفسه لانه تعالى غني الذات بل لغيره لجوده وكرمه

اعلم ان ابن سينا لاطلاعه على علم التشريح ومنافع الادوية
خالف الفلاسفة والاشاعرة في التعليقات ولم ينف الغرض
والعلة الغائية عن الله بل نفى عنه تعالى الرغبة والشوق المترتب
فيها على العلم بالمصلحة وهو الحق لان الرغبة المترتبة على العلم
بالمصلحة والنفرة الحاصلة من العلم بالمفسدة من خواص
المحتاجين الناقصين تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا

في صفات الله السلبية اعني الصفات التي هي

مسلوبة عن الله تعالى كالجسمية والمادية والتركيب والتشريك
والكفو والضد وامثالها مما لا يليق بذاته والدليل النقلي
على الصفات السلبية قوله تعالى ليس كمثله شيء والاحاديث المتواترة
الصريحة في نفي المثل عن الله تعالى ووجه الدلالة ظاهرة لان الصفات
المذكورة لو لم تكن مسلوبة عن الله تعالى لزم ان يكون له تعالى مثل
فنفي المثل عن الله تعالى مستلزم لسلب جميع الصفات المذكورة
وهو وجوب الوجود المستلزم لعدم الاحتياج وقد مضى دليلنا
على وجوب الوجود والفلاسفة والمتفلسفة ايضا استدلوا على
سلب هذه الصفات عنه تعالى بوجوب الوجود مع انهم عاجزون
عن اثبات الوجوب حيث قلنا انهم غير قادرين على نفي الاولوية

عنه واما الدليل العقلي على نفي الصفات المذكورة صح

الذاتية

الذاتية المتوقف عليها صحة دليلهم على اثبات الواجب

فصل

في صفات الله الذاتية الثبوتية كالحيوة والقدرة
والعلم وهذه الصفات على مذهب الشيعة والمعتزلة وجماعة
من الفلاسفة والمتفلسفة عين ذات الله تعالى بمعنى انه ذاته
تعالى لا يتصف بحيوة ولا علم وقدرة زايدة على ذاته تعالى كما يتصف
الانسان بها بل ذاته تعالى يترتب عليها ما يترتب على ذات الانسان
مع صفته كالانكشاف مثلا في الانسان يترتب على ذات الانسان
وصفة العلم وهي الصورة الحاصلة فيه واما انكشاف الاشياء
على ذاته تعالى ليس بواسطة الصور الحاصلة بل ذاته وحدها
مبدأ الانكشاف من غير احتياج الى الصور الحاصلة وكذا القدرة
والحيوة وخالف في هذه المسئلة الاشاعرة والمتفلسفة في
خصوص صفة العلم كما سنبينه انشاء الله تعالى ويمكن الاستدلال
على عينية الصفات بوجوه عقلية الاول ان صفات الله لو
كانت زايدة على ذاته لكانت معلولة لذاته ومتاخرة عن ذاته
فانها لعدم وجوبها ليست مستغنية عن الفاعل فيلزم ان
يكون الذات قبل فعل الصفات خاليا عنها ويكون ناقصا
والنقص على الله تعالى محال والثاني ان صفات الله لو كانت

زائدة على ذاته كانت لا محالة فعله تعالى لانه محال ان يكون وجود
صفاته مستندا الى غيره فلو كان فعل هذه الصفات بواسطة
هذه الصفات لزم تقدم الشئ على نفسه وهو محال ولو كانت
بواسطة صفات غير هذه الصفات يلزم التسلسل وهو ايضا
محال ولا يجوز ان يكون صدور هذه الصفات عن ذات البارى
مجردة عن هذه الصفات فانا نعلم قطعا بان الفعل لا يصدر الا
من حى عالم قادر او مما اودع فيه حى عالم قادر خاصية يصدر منه
الفعل بتلك الخاصية كالنار فانها تحرق ما يلاقيها وان لم يكن
حية عالمة قادرة بخاصية جعل فيها الحى العالم القادر فعلى هذا
لا يمكن ان يكون الله تعالى موجدا لهذه الصفات من غير اتصافه بها
فانه يلزم ان يكون محتاجا الى حى عالم قادر يجعل فيه خاصية
الايجاد وهو ينافى الخالقية و وجوب الوجود ولا يخفى ان الاشاعرة
لو جوزوا صدور هذه الصفات عن البارى من غير سبق حيوة
وعلم وقدرة يلزمهم ان يجوزوا صدور العالم منه تعالى
مجردا عنه هذه الصفات فينسد عليهم باب اثبات هذه الصفات
اما الدليل على لزوم جواز صدور العالم منه تعالى مجردا عن هذه
الصفات ان العقل يحكم بان ذات الله سبحانه ان جاز ان يكون

مصدرا للصفة الحيوة والعلم والقدرة مجردا عن هذه الصفات جاز
ان يكون مصدرا لخلق العالم فان عدم الحيوة والعلم والقدرة على
تقدير هذا الجواز غير مانع للخلق والايجاد والدليل على لزوم انسداد
باب اثبات الصفات ان دليل المتكلمين على اثبات هذه الصفات
خلق الافعال واحكامها واتقانها وعدم جواز النقص على الله تعالى
فالاشاعرة من حيث جوزوا صدور الصفات المكملة للذات من الذات
مجردة عن هذه الصفات لا يمكنهم الاستدلال عليها بخلق الافعال و
احكامها واتقانها من حيث جوزوا النقص على الذات لا يمكنهم
الاستدلال عليها بعدم جواز النقص على الله فعلى ما بيناه لزم
انسداد باب اثبات الصفات المذكورة لله تعالى وباب اثبات النبوة
الموقوفة على اثباتها على هذه الصفات فيلزمهم بطلان الدين و
الشريعة اعوذ بالله من هذه العقيدة والثالث ان ذات البارى
لو كان محلا لصفاته وقابلا لها لزم ان يكون الصفات مفعولة
له تعالى لانه محال على الله ان يكون صفاته فعلا لغيره فيلزم ان يكون
الواحد من جميع الجهات فاعلا وقابلا وهو محال والرابع ان صفاته
تعالى لو كانت زائدة على ذاته لزم ان يكون ذاته محلا للحوادث لانه
ان الصفات محتاجة الى فاعل وكل مفعول حادث بالضرورة فلزم

وهو محال والدليل على لزوم كونه محلا للحوادث صح

ان تكون الصفات الزايدة حادثة والدليل النقلي على عينية الصفات من كتاب الله تعالى قوله تعالى ليس كمثله شيء ووجه الدلالة ان نفي المثلية يقتضي ان لا يكون صفاته زايدة لانه لو كانت صفاته زايدة يلزم ان يكون الله مثل الانسان في العلم والقدرة والحيوة ومن الاحاديث ما رواه محمد بن بابويه عن فتح بن يزيد الجرجاني عن الرضا عليه السلام في خطبة وهذا موضع الحاجة منها اول الديانة معرفته وكمال المعرفة توحيده وكمال التوحيد نفي الصفات عنه لشهادة كل صفة انها غير الموصوف وشهادة الموصوف انه غير الصفة وشهادتهما جميعا على انفسهما الممتنع منها الازلي فمن وصف الله تعالى ومن وصفه فقد حده ومن حده فقد عده ومن عده فقد ابطل ازله ومنها ما في خطبة خطبها امير المؤمنين عليه السلام بعد فوت النبي صلى الله عليه وآله بسبعة ايام وهذا موضع الحاجة منها الحمد لله الذي اعجز الاوهام ان تناله الا وجوده وحجب العقول ان تتخيل ذاته في امتناعها من الشبه والشكل بل هو الذي لم يتفاوت في ذاته ولم يتبعض بتجزية العدد في كماله فارق الاشياء لا على اختلاف الاماكن وتمكن منها لا على الممازجة وعلمها لا باداة لا يكون العلم الا بها وليس بينه وبين معلومه علم غيره والخطبة طويلة

مذكورة

مذكورة بتمامها في كتاب التوحيد للصدوق رحمة الله عليه ومنها ما رواه الصدوق رحمه الله في توحيده بسنده عن ابي عبد الله عليه السلام قال من شبه الله بخلقه فهو مشرك ان الله تبارك وتعالى لا يشبه شيئا ولا يشبهه شيء وكلما وقع في الوهم فهو بخلافه ووجه الدلالة ظاهر ومنها ما رواه الصدوق عليه الرحمة ايضا في التوحيد بسنده عن ابان قال قلت للصادق جعفر بن محمد عليهما السلام اخبرني عن الله تبارك وتعالى لم يزل سميعا بصيرا عالما قادرا قال نعم فقلت له ان رجلا ينتحل موالاتكم اهل البيت يقول ان الله تبارك وتعالى لم يزل سميعا بسمع وبصيرا ببصر وعليما بعلم وقادرا بقدرة فغضب عليه السلام ثم قال من قال ذلك ودان به فهو مشرك وليس من ولايتنا على شيء ان الله تبارك وتعالى ذات علامة سميعة بصيرة قادرة ومنها ما رواه رحمه الله في توحيده ايضا بسنده عن محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام انه قال في صفة القديم انه واحد صمد احدي المعنى ليس بمعان كثيرة مختلفة قال قلت جعلت فداك يزعم قوم من اهل العراق انه يسمع بغير الذي يبصر ويبصر بغير الذي يسمع قال فقال كذبوا والحدوا وشبهوا تعالى الله عن ذلك انه سميع بصير يسمع بما يبصر ويبصر بما يسمع قال قلت يزعمون انه بصير على ما يعقلوه

قال فقال الله تعالى انما يعقل ما كان بصفة المخلوق وليس الله كذلك
وروى في التوحيد ايضا بسنده عن هشام بن الحكم قال في حديث
الزنديق الذي سال ابا عبد الله عليه السلام انه قال له اتقول انه
سميع بصير بغير جارحة وبصير بغير آلة بل سميع لنفسه
وبصير لنفسه وليس قولي انه سميع لنفسه انه شيء والنفس
شيء آخر ولكني اردت عبارة عن نفسي اذ كنت مسؤولا وافهاما
لك اذ كنت سائلا فاقول سميع بكله لا ان كله له بعض ولكني
اردت افهامك والتعبير عن نفسي وليس مرجعي في ذلك
الا انه السميع البصير العالم الخبير بلا اختلاف الذات ولا اختلاف
معنى وهذا الحديث رواه ايضا الكليني رحمه الله في الكافي بسنده
عن ابي بصير قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول لم يزل الله عز
وجل ربنا والعلم ذاته ولا معلوم والسمع ذاته ولا مسموع و
البصر ذاته ولا مبصر والقدرة ذاته ولا مقدور فلما احدث الاشياء
وكان المعلوم وقع العلم منه على المعلوم والسمع على المسموع و
البصر على المبصر والقدرة على المقدور الى آخر الحديث

في المشية والارادة والكراهة اعلم ان المشية حقيقة
هي الرغبة الحاصلة الى الشيء بعد حصول العلم بالمصلحة والارادة

فقال ابا عبد الله عليه السلام هو سميع بصير
سميع صح

ومنهم رواه الكليني رحمة الله عليه
في الكافي نسخة صح

هي قصد

هي قصد الفعل الحاصل بعد المشية والكراهة هي النفرة الحاصلة
بعد العلم بالمفسدة وقصد تركه ولا يخفى ان المشية والارادة
والكراهة بمعانيها الحقيقية محال على الله فلا بد فيها من تجوز
والعقل ليس له طريق الى معرفة معانيها المجازية المرادة لله فلا بد
في معرفتها من الرجوع الى كلام الشارع وحفظة الشريعة وهم اهل بيت
النبوة عليهم السلام والتحية والذي يستفاد من كلامهم عليهم السلام
ان هذه الصفات صفات فعله تعالى لا صفات ذاته فينبغي
ان ناتي في هذا المقام ببعض احاديثهم عليهم السلام ليتبين بها المرام
منها ما رواه محمد بن يعقوب الكليني رحمه الله باسناده عن عاصم
بن حميد عن ابي عبد الله عليه السلام قال قلت لم يزل الله مريدا قال
ان المريد لا يكون الا المراد معه لم يزل عالما قادرا ثم اراد
لا يخفى ان هذا الحديث صريح في ان ارادة الله فعل غير قديم و
ليس من صفات الذات وروي فيه ايضا بسنده عن بكير
بن اعين قال قلت لابي عبد الله عليه السلام علمه ومشيته هما مختلفان
او متفقان فقال العلم ليس هو المشية الا ترى انك تقول سافعل
كذا ان شاء الله ولا تقول سافعل كذا ان علم الله فقولك ان شاء الله
دليل على انه لم يشا فاذا شاء كان الذي شاء كما شاء وعلم الله السابق

الشريعة صح

المشية هذا الحديث ايضاً صريح فى ان ارادة الله حادثة وليست هى
من صفات الذات ويدل ايضا على انها ليست هى العلم بالمصلحة
كما زعمه جماعة من المتكلمين و المتفلسفة وفيه ايضا بسنده
عن صفوان بن يحيى قال قلت لابى الحسن عليه السلم عن الارادة من الله
ومن الخلق قال فقال الارادة من الخلق الضمير وما يبدو لهم
بعد ذلك من الفعل واما من الله فارادته احداثه لا غير ذلك
يقول له كن فيكون بلا لفظ ولا نطق بلسان ولا همة ولا تفكر
ولا كيف لذلك كما انه لا كيف له وهذا الحديث ايضا صريح فى ان
ارادة الله ليست من صفات ذاته وفيه ايضا بسنده عن عمر بن
اذينه عن ابى عبد الله عليه السلم قال خلق الله المشية بنفسها ثم
خلق الاشياء بالمشية هذا الحديث ايضا صريح فى ان ارادة الله
من صفات فعله والله تعالى خلقها بنفسها اى بغير واسطة مشية
اخرى وخلق الاشياء بها ونقل صاحب الوافى عن السيد الداماد
انه قال المراد بالمشية ههنا مشية العباد لافعالهم الاختيارية
لتقدسه سبحانه من مشية مخلوقة زائدة على ذاته عز وجل و
بالاشياء افاعيلهم المترتب وجودها على تلك المشية اقول
هذا الحديث نص صريح فى ان المراد بالمشية مشية الله وما ذكره

السيد

السيد الداماد من ان المراد بالمشية فى هذا الحديث مشية العباد
والمراد بالاشياء افاعيلهم فى غاية السخافة لان مشية العباد
غير مخلوقة لله بل هى فعل العباد وكذلك افاعيل العباد غير مخلوقة
لله وتعبير الاشياء بافاعيل العباد عند العقل مستنكر وانكاره
لكون مشية الله مخلوقة انكار للاحاديث الكثيرة ايضا بسنده عن
ابى عبد الله عليه السلم انه قال المشية محدثة ولا يخفى ان المراد بالمشية
فى هذا الحديث مشية الله لا مشية العباد وفيه ايضا بسنده عن
على بن ابرهيم الهاشمى قال سمعت ابا الحسن موسى بن جعفر عليهما السلم
يقول لا يكون شى الا ما شاء الله واراد وقدر وقضى قلت ما معنى
شاء قال ابتداء الفعل قلت ما معنى قدر قال تقدير الشى من طوله
وعرضه قلت ما معنى قضى قال اذا قضى امضاه فذلك الذى لا
مرد له وهذا الحديث ايضا صريح فى ان المراد بالمشية ليست من
صفات ذاته تعالى بل هى ابتداء الفعل وفيه ايضا بسنده عن عبد الله
بن سنان عن ابى عبد الله عليه السلم قال سمعته يقول امر الله ولم يشاء
وشاء ولم يامر امر ابليس ان يسجد لادم وشاء ان لا يسجد ولو
شاء لسجد ونهى ادم عن اكل الشجرة وشاء ان ياكل منها ولو لم
يشأ لم ياكل و روى فيه ايضا بسنده عن الفتح بن يزيد الجرجانى

الدلالته على ان الارادة والمشية
من صفت الفعل وانهما مخلوقتين
وفيه صح

عن ابي عبد الله عليه السلام قال ان لله ارادتين ومشيتين ارادة
حتم وارادة عزم ينهى وهو يشاء ويامر وهو لا يشاء او ما رايت
انه نهى آدم وزوجته ان ياكلا من الشجرة وشاء ذلك ولو
لم يشأ ان ياكلا لما غلبت مشيتهما مشية الله وامر ابرهيم ان
يذبح اسحق ولم يشأ ان يذبحه ولو شاء لما غلبت مشية ابرهيم
مشية الله وفي التوحيد لابن بابويه بسنده عن سليمان بن
جعفر قال قال الرضا عليه السلام المشية والارادة من صفات الافعال
فمن زعم ان الله لم يزل مريدا شائيا فليس بموحد وفي كتاب التوحيد
ايضا عن ابي جعفر عليه السلام حديث هذا موضع الحاجة منه انزل
مواعظه ووعده ووعيده امر بلا شفة ولا لسان ولكن
كما شاء ان يقول له كن فكان خبرا كما اراد في اللوح وفي كتاب
عيون اخبار الرضا حديث هذا موضع الحاجة منه فقلت يا ابن الاخبار
رسول الله فما امر بين امرين فقال وجود السبيل الى اتيان ما امروا
به وترك ما نهوا عنه قلت فهل لله عز وجل مشية وارادة
في ذلك فقال اما الطاعات فارادة الله ومشيته فيها الامر
بها والرضا لها والمعاونة عليها وارادته ومشيته في
المعاصي النهي عنها والسخط لها والخذلان قلت فهل لله عز

وجل

وجل فيها القضاء قال نعم ما من فعل يفعله العباد من خير
وشر الا ولله فيه قضاء قال نعم قلت وما معنى هذا القضاء
قال الحكم عليهم بما يستحقونه على افعالهم من الثواب والعقاب
في الدنيا والاخرة لا يخفى انه قد ظهر من هذه الاحاديث الدالة
على المشية والارادة من صفات الفعل لا من صفات الذات
بطلان قول المتكلمين وجماعة من المتفلسفة من ان الارادة
والمشية من صفات ذات الله تعالى والمراد بهما هو العلم بالمصلحة
وكذا ظهر بطلان قول صاحب الوافي من ان المشية كون ذاته
سبحانه بحيث يختار ما يختاره وكذا يظهر من هذه الاحاديث
وغيرها من الاحاديث وبعض الايات ان جميع افعال العباد
وتروكهم بمشية الله تعالى ومن الايات قوله تعالى وما يشاؤن
الا ان يشاء الله فلا بد في هذا المقام من تحقيق معنى المشية و
الارادة بحيث يوافق الآيات والروايات ولا يلزم من
وقوع كل شيء بمشية الله الجبر والايجاب وينحل به الاحاديث
المشكلة المذكورة المتضمنة لقوله امر الله ولم يشأ وشاء
ولم يامر ونهى وشاء فاقول وبالله التوفيق ان الظاهر
من الاحاديث ان مشية الله تعالى في افعاله هو ابتداء الفعل

كخلق اللوح والقلم والارادة هو الكتابة والاثبات في اللوح ولان
مشية تعالى في افعال العباد هي التوفيق والخذلان وايجاد المانع
للفعل كتقليب المدية حين شاء ابرهيم ذبح ابنه وان مشيته تعالى
لنوعين مشية عزم ومشية حتم واما مشيته تعالى في افعال نفسه
كخلق السموات والارض وما بينهما من خلق الانسان والارض
وما بينهما من خلق الحيوان وغيرهما وهو مشية حتم واما

الانسان و صح

مشيته في افعال العباد فقد يكون مشية عزم كمشيته في الطاعات
والمعاصي وهي التوفيق والخذلان فان مع التوفيق لا يصير فعل
الطاعة حتما لا يمتنع تركه وكذا مع الخذلان لا يصير فعل المعصية
حتما بل المكلف مع وجود التوفيق قادر على ترك فعل الطاعة
ومع الخذلان قادر على ترك المعصية وقد يكون مشيته في افعال
العباد مشية حتم كتقليب المدية المانع من الذبح يمتنع الذبح فمشيته
تعالى عدم وقوع الذبح مشية حتم لا مشية عزم فظهر بما حققناه
معنى الايات والروايات وانحلت الاحاديث المشكلة المذكورة

حين شاء ابراهيم
ذبح ابنه فان مع
تقليب المدية المانع صح

المتضمنة لقوله امر الله ولم يشاء ونهى وشاء فان على ما قلناه
معنى امر ابليس ان يسجد لادم وشاء ان لا يسجد اي خذله ولم يوفقه
وكذا معنى نهى آدم عن اكل الشجرة وشاء ان ياكل اي خذله ولم

يوفقه

يوفقه في ترك الاكل ومعنى امر ابراهيم ان يذبح
اسحق ولم يشاء ان يذبحه انه تعالى بعد ما امره
بالذبح قلب المدية ومنع الذبح فان قيل اذا علم الله
تعالى انه سيحول بين ابراهيم وبين الذبح فما فائدة امره
بالذبح قلنا فائدته عزم ابراهيم وتوطين نفسه على
الذبح ولا ريب انه مثاب بالعزم والتوطين وهذه

بلغ

فائدة عظيمة **فصل** في القضاء والقدر
والبداء وينبغي ان ناتي اولا ببعض ما ورد فيها
روى محمد بن يعقوب الكليني بسنده عن معلى
بن محمد قال سئل العالم عليه السلم كيف علم الله قال
علم وشاء واراد وقدر وقضى وامضى فامضى ما قضى
وقضى ما قدر وقدر ما اراد فبعلمه كانت المشية
وبمشيته كانت الارادة وبارادته كان التقدير
وبتقديره ^ والارادة ثالثة والتقدير واقع على القضاء

^ كان القضاء وبقضائه
كان الامضاء والعلم متقدم
المشية والمشية ثانية صح

بالامضاء فلله تبارك وتعالى البداء فيما علم متى شاء وفيما
اراد لتقدير الاشياء فاذا وقع القضاء بالامضاء فلا
بداء فالعلم في المعلوم قبل كونه والمشية في المنشأ قبل

عينه والارادة في المراد قبل قيامه والتقدير لهذه
المعلومات قبل تفصيلها وتوصيلها عيانا ووقتا و
القضاء بالامضاء هو المبرم من المفعولات ذوات
الاجسام المدركات بالحواس من ذوي لون وريح ووزن
وكيل وما دب ودرج من انس وجن وطير وسباع
وغير ذلك مما يدرك بالحواس فلله تبارك وتعالى
فيه البداء مما لا عين له فاذا وقع العين المفهوم المدرك
فلا بداء والله يفعل ما يشاء فبالعلم علم الاشياء قبل
كونها وبالمشية عرف صفاتها وحدودها وانشأها
قبل اظهارها وبالارادة ميز انفسها في الوانها و
صفاتها وبالتقدير قدر اقواتها وعرف اولها واخرها
وبالقضاء ابان للناس اماكنها ودلهم عليها وبا
لامضاء شرح عللها وابان امرها وذلك تقدير العزيز
العليم وفيه ايضا بسنده عن محمد بن مسلم عن
احدهما عليهما السلام قال سألته عن علامة ليلة القدر
فقال علامتها ان تطيب ريحها وان كانت في برد
دفئت وان كان في حر بردت وطابت قال وسئل

عن ليلة القدر فقال ينزل الملائكة والكتبة الى السماء الدنيا
فيكتبون ما يكون من امر السنة وما يصيب العباد وامر عنده
موقوف وفيه المشية فيقدم ما يشاء ويؤخر منه ما
يشاء ويمحو ويثبت وعنده ام الكتاب والاحاديث
في هذا المعنى كثيرة اخرجناها في كتاب بهجة الدارين
وفي كتاب التوحيد في مجلس الرضا مع سليمان المروزي
قال سليمان ليلة القدر يقدر الله عز وجل فيها ما يكون
من السنة الى السنة من حيوة او موت او خير او شر
او رزق فما قدره في تلك الليلة فهو من المحتوم قال
سليمان الان فرجت جعلت فداك قال يا سليمان
ان من الامور امورا موقوفة عند الله تبارك وتعالى
يقدم منها ما يشاء ويؤخر ما يشاء يا سليمان ان عليا
ع كان يقول العلم علمان فعلم علمه ملائكته ورسله
فما علمه ملائكته فانه يكون ولا يكذب نفسه ولا ملائكته
ولا رسله وعلم عنده مخزون لم يطلع عليه احدا
من خلقه يقدم منه ما يشاء ويؤخر ما يشاء ويمحو
ويثبت ما يشاء قال سليمان للمأمون يا امير المؤمنين

لا انكر بعد يوحى هذا البداء ولا الكذب به انشاء الله تعالى
والحديث طويل اخذنا موضع الحاجة منه لا يخفى ان المستفاد
من هذه الاحاديث وغيرها ان مشية الله وارادته
وقدره وقضائه انواع الكتابة فى الالواح والكتب الموضوعة عة
فى السموات المتفاوتة بالاجمال والتفصيل والقرب من
الحتم والبعد منه والمحتوم هو ما يكتب في ليلة القدر وان
لله بدا فيما لم يكتب في ليلة القدر اعلم ان البدا
مشتق من البدو بمعنى الظهور قال ابن اثير ان البدا هو
استصواب شئ علم بعد ان لم يعلم ولا شك ان البدا بهذ
المعنى محال على الله سبحانه بل البدا الذي مذهب اهل البيت
عليهم السلم هو محو الله ما يشاء واثباته ما يشاء والبدا بهذا
المعنى ثابت بالكتاب والسنة المتواترة وانكاره كانكار
ضروري من ضروريات مذهب الشيعة وقد اثبت
الله البدا بقوله يمحوا الله ما يشاء ويثبت وعنده ام
الكتاب ولا يخفى ان البدا اعم من النسخ فان البداء
يتحقق في غير الاحكام ايضا مثل ان يكتب الله ان
عمر زيد خمسون سنة ثم يمحو الله ويكتب ان عمره

ستون

ستون سنة لصلة رحمه مثلا او يكتب ان عمره اربعون
سنة لقطعة رحمه ثم اعلم ان اليهود انكروا النسخ
وقال الله قد فرغ من الامر ثم اعلم ان الفلاسفة
مضاهئون لليهود فانهم ايضا قالوا الله قد خلق
العقل وفرغ من الامر ولا ريب ان قول الفلاسفة
لا يصدر عن الواحد الا الواحد لا يجتمع مع القول بالبداء
وكذا قولهم افعال الله غير معللة بالاغراض لا يجتمع
مع القول بالبدا فالفلاسفة بانكارهم للبداء ضاهئوا
اليهود روى ابن بابويه رحمه الله عن الرضا
عم انه قال لسليمان المروزي وكان منكر البداء
احسبك ضاهيت اليهود فى هذا الباب قال
اعوذ بالله من ذلك وما قالت اليهود قال قالت
اليهود يد الله مغلولة يعنون ان الله قد فرغ من
الامر فلا يحدث شيئا ثم اعلم ان الاعتقاد
بالبداء من اعظم الواجبات والطاعات وافضلها
والمتكلم به والباحث عنه مثاب مأجور ويدل
عليه كثير من الروايات الواردة من طرق اهل

البيت عليهم السلم منها ما رواه الكليني في الكافي بسنده
عن زراره عن احدهما عليهما السلم قال ما عبد الله بشئ
بمثل البدا وما رواه بسنده في الكتاب المذكور عن
مرازم بن حكيم قال سمعت ابا عبد الله عليه السلم ما تنبا نبي
قط حتى يقر لله بخمس بالبدا والمشية والسجود والعبودية
والطاعة وما رواه ايضا في الكتاب المذكور بسنده
عن ريان بن الصلت قال سمعت الرضا عم يقول
ما بعث الله نبيا قط الا بتحريم الخمر وان يقر لله با
لبداء وما رواه ايض في الكتاب المذكور بسنده
عن مالك الجهني قال سمعت ابا عبد الله عم يقول
لو علم الناس ما في القول بالبداء من الاجر ما فتروا
عن الكلام فيه فان قيل ما فايدة البداء وما السبب
في كونه من اعظم العبادات وترتب الاجر والثواب
على التكلم به والبحث عنه قلنا فيه فوايد منها
انه لطف مقرب الى الطاعة ومبعد عن المعصية فان
المكلف اذا اعتقد امكان محو ما كتب له في ام الكتاب
من الشقاوة وقلة العمر وضيق المعاش بسبب الدعاء

والتضرع والعبادة وصلة الرحم والتصدق على
الفقرا صار داعيا متضرعا راغبا الى العبادات وصلة
الارحام والتصدقات بخلاف من لم يؤمن بالبداء
ولم يعتقد المحو والاثبات فانه لا يدعو ولا يتضرع لانه اعتقد
ان ما كتب الله لا يتغير وينبغي ان ناتي بمثال للبداء في
الشاهد ليتبين البدا في الغايب لا يخفى ان المقرر عند الملوك
ان يكتبوا في دفاترهم لكل واحد من اعوانهم وخدمهم وظيفه
معينه مناسبة لاحوالهم ثم يعلموهم بان من خدم خدمة
حسنة وعاون معاونة جيدة فله الزيادة ومن قصر فله
النقصان والخسران فبعد ذلك من ظهر منه حسن الخدمة
والمعاونة بامر الملك بمحو ما كتب له اولا ويثبت الزيادة
ومن ظهر منه التقصير يامر بمحو ما كتب له واثبات
ما هو انقص مما كتب ولا ريب ان هذا العمل من الملك
سبب لرغبة الخدم والاعوان الى حسن الخدمة والمعاونة
طمعا في الزيادة وخوفا من النقصان والخسران فهكذا ملك
الملوك امر ملائكته بان يكتبوا لكل واحد من عباده شيئا
معينا من العمر والرزق والسعادة والشقاوة ثم اخبرهم

ارهم نسخ

بالكتابة وبالمحو والاثبات فقال عز من قائل يمحوا الله ما يشاء
ويثبت وعنده ام الكتاب واخبرهم ووعدهم بالزيادة
فقال لان شكرتم لازيدنكم وامرهم بالدعاء ووعدهم بالاستجابة
فقال ادعوني استجب لكم واخبرهم رسول الله صلعم بان التصدق
وصلة الرحم يزيدان في العمر والمال ولا ريب ان المعتقد
المؤمن بالبداء يرغب في الدعاء وشكر النعم طمعا في الاستجابة
وزيادة النعم ويرغب في التصدق وصلة الرحم طلبا لزيادة
العمر والمال اعلم ان صاحب الوافي حيث بنى تفسير
الايات والاحاديث على قواعد المتصوفة والمتفلسفة و
المتفلسفة مسلماتهم فسر البداء تفسيرا غريبا يتعجب
منه صاحب الطبع السليم والعقل المستقيم وهذه عبارته
في الوافي فان قيل كيف يصح نسبة البداء الى الله تعالى
مع احاطة علمه بكل شيء ازلا وابدا على ما هو عليه
في نفس الامر وتقدسه عما يوجب التغير والسنوح ونحوهما
فاعلم ان القوى المنطبعة الفلكية لم تحط بتفاصيل ما
سيقع من الامور دفعة واحدة لعدم تناهي تلك الامور
بل انما ينتقش فيها الحوادث شيئا فشيئا وجملة فجملة مع

اسبابها وعللها على نهج مستمر ونظام مستقر فان ما يحدث
في عالم الكون والفساد انما هو من لوازم حركات الافلاك
ونتايج بركاتها فهي تعلم انه كلما كان كذا كان كذا فمهما حصل
لها العلم باسباب حدوث امر ما في هذا العالم حكمت بوقوعه
فيه فينتقش فيها ذلك الحكم وربما تأخر بعض الاسباب
الموجب لوقوع الحادث على خلاف ما يوجبه بقية الاسباب
لولا ذلك السبب ولم يحصل لها العلم بذلك لعدم اطلاعها
على سبب ذلك السبب ثم لما جاء اوانه واطلعت عليه
حكمت بخلاف الحكم الاول فيمحو عنها نقش الحكم السابق
ويثبت الحكم الاخر مثلا لما حصل لها العلم بموت زيد
بمرض كذا في ليلة كذا لاسباب يقتضي ذلك ولم يحصل
لها العلم بتصدقه الذي سيأتي به قبيل ذلك الوقت
لعدم اطلاعها على اسباب التصدق بعد ثم علمت به
وكان موته بتلك الاسباب مشروطا بان لا يتصدق فتحكم
اولا بالموت وثانيا بالبرء واذا كانت الاسباب لوقوع امر
ولا وقوعه متكافئة ولم يحصل لها العلم برجحان احدهما
بعد لعدم مجيء اوان سبب ذلك الرجحان بعد كان

لها التردد فی وقوع ذلک الامر ولا وقوعه فینتقش فیها
الوقوع تارة واللاوقوع اخری فهذا هو السبب فی البداء و
المحو والاثبات والتردد وامثال ذلک فی امور العالم
واما نسبة ذلک کله الی الله تعالی فلان کل ما یجری فی العالم
الملکوتی انما یجری بارادة الله تعالی بل فعلهم بعینه
فعل الله سبحانه حیث انهم لا یعصون الله ما امرهم ویفعلون
ما یؤمرون اذ لا داعی لهم علی الفعل الا ارادة الله عز
وجل لاستهلاک ارادتهم فی ارادته تعالی الی اخر
کلامه اقول لا یخفی علی العارف اللبیب والعاقل
الادیب ان هذا التفسیر للبداء مخالف لقوله تعالی یمحو الله
ما یشاء ویثبت وللاحادیث الواردة عن الائمة
علیهم السلام لان الایة والروایات صریحة فی ان الماحی
والمثبت هو الله سبحانه لا النفوس الفلکیة کما
زعمه صاحب الوافی لیت شعری ای دلیل دله علی
ثبوت النفوس للافلاک وان سلمنا وجود الدلیل علی ثبوت
النفوس الفلکیة فکیف تکون جاهلة بجهل المرکب
حاکمة بما لیس لها علیه دلیل مع انه بزعمه جمیع الامور

الحادثة

الحادثة فی عالم الکون من لوازم حرکاتها ونتایج برکاتها
وکیف یسلط الله تعالی هذه النفوس الجاهلة علی
الامور الحادثة فی عالم الکون فربما یحدث منها لجهلهم
ما یکون قبیحا مستقبحا صار اخلالا بالنظام ولا یخفی
ان نسبة وجود امور عالم الکون الی الافلاک مخالف
للدین ضرورة لان ما یحدث فی عالم الکون من افعال
العباد مخلوقة لهم بالضرورة وما یحدث من غیر
افعال العباد فهی مخلوقة لله بدلالة الایات والروایات
واجماع الملیین وافعال النفوس الفلکیة من حیث
لا یعصون الله ما امرهم لا تصیر افعالا لله فان قیل
المتفلسفة لم یقولوا بالبدا حیث قالوا بانه لا یصدر عن
الواحد الا الواحد وقالوا بان افعال الله لیست معللة
بالاغراض فهل هم قایلون بالقضاء والقدر ام لا قلنا هم
قایلون بهما ولکن فسروهما بغیر ما فسرهما به ائمتنا وسادتنا
علیهم السلام قال النبا السید الداماد من المتفلسفة ان القضاء
هو المعلول الاول یعنی العقل الاول لان القضاء هو الحکم
الواحدی الذی یترتب علیه التفصیل والمعلول الاول ول

كذلك اما العقل فهو سائر المعلولات الصادرة عنه طولاً
وعرضاً لانها بالنسبة الى المعلول الاول تجرى مجرى تفصيل
المجمل ولا يخفى ان هذا المعنى ايضاً لم يدل عليه دليل ولم
يشهد به شاهد من العقل والنقل بل مخالف لهذه الاخبار
وغيرها من الاخبار الكثيرة المأثورة عن الائمة الطاهرة
المطهرة عليهم السلام فصل في ابطال قول الفلاسفة
والمتفلسفة بان الله تعالى فاعل موجب بل كل حى من الملائكة
والجن والانس افعالهم على سبيل الايجاب والاضطرار
اعلم انه من مسلمات الفلاسفة والمتفلسفة ان الممكن ما لم
يجب لم يوجد وكل فعل محفوف بوجوبين وجوب سابق
ووجوب لاحق واكثر المعتزلة ما اعتقدوا ان الفعل يوجد
بعد ان يصير اولى من دون ان يصل الى حد الوجوب
وهو مذهب اهل البيت عليهم السلام وهو الحق واستدل الفلاسفة
على دعواهم بان الممكن لاحتياجه الى العلة المؤثرة في وجوده
وجود الاولوية غير كافية في وقوعه لانه اذا صار
الوجود بسبب تلك العلة اولى بلا وجوب وكان ذلك
كافيا في وقوعه فلنفرض مع تلك الاولوية الوجود في وقت

والعدم

والعدم في وقت آخر فان لم يكن اختصاص احد الوقتين
بالوجود لمرجح لم يوجد في الآخر لزم ترجح احد المتساويين
بلا سبب وان كان لمرجح لم يكن الاولوية الشاملة للوقتين
كافية للوقوع والمفروض خلافه وحاصل هذا الكلام ان وجود
الفعل بالاولوية غير ممكن فان من خواص الممكن ان لا يلزم
من فرض وقوعه محال ووجود الفعل بالاولوية مستلزم
لاحد المحالين وهما خلاف الفرض والترجح بلا مرجح وهو محال
بالضرورة واستدلوا ايضاً بان الاولوية لا تنتفى الا من
العلة التامة لانه متى فقد جزء من اجزائها كان العدم
اولى فاذا ان اختصاص احد الوقتين لمرجح لم يوجد
في الآخر لم يكن العلة التامة علة تامة وان فرض اختصاص
احد الوقتين بالوجود لغير مرجح لزم الترجح بلا مرجح وهو
محال فقد ثبت ان الاولوية وحدها غير كافية فما لم
يجب وجود الممكن عن علته بحيث يستحيل تخلفه
عنها لم يوجد وهو وجوبه السابق على وجوده لانه
وجب اولا وجوده من علة فوجد ثم انه اذا وجد
فبشرط الوجود واخذه معه يمتنع عدمه والايجاب

فرض ح

اجتماع عدمه مع وجوده وانه وجوبه اللاحق والجواب
عن الاول بانا لا نسلم ان يكون من خواص الممكن مطلقا
سواء كان مما يقع او مما لا يقع اصلا لان لا يلزم من فرض
وقوعه محال وعلى تقدير التسليم لا يلزم من فرض عدم المرجح
الترجح بلا مرجح بل اللازم منه الترجيح بلا مرجح وهو ممكن
غير محال عند القائلين بالاولوية وانما قلنا ان اللازم الترجيح
لا الترجح فان المفروض ان الفاعل يرجح الوجود او العدم
بغير مرجح والترجيح بلا مرجح لا الترجح فان الترجح بلا مرجح هو حصول
الاثر من غير مؤثر والجواب عن دليلهم الثاني بمثل
الجواب عن الدليل الاول بمنع لزوم الترجح بلا مرجح ان عني من
اختصاص احد الوقتين بالوجود لغير مرجح بل اللازم الترجيح
بلا مرجح وهو عندنا غير محال بل ممكن غير واقع واستدلوا
ايضا على الايجاب ونفي الاولوية بان مع حصول الاولوية
ان جاز حصول الطرف الاخر لما كانت الاولوية اولوية
وان لم يجز هو الايجاب هذا ما حرره خواجه نصير الدين في
قواعد العقايد واستدل ايضا على هذا المدعى في رسالته
الفارسية في الجبر والاختيار بان مع رجحان احد الطرفين

هل يمكن

هل يمكن وقوع الطرف المرجوح او لا فان لم يمكن فهو المراد لانه
ليس المراد بالوجوب الا هذا القدر وان امكن وقوع الطرف
المرجوح مع وجود الرجحان في الطرف الراجح فهنا اكثر استحالة
من حصول احد المتساويين من غير مرجح والجواب عن هذين
الاستدلالين بانا نختار مع رجحان احد الطرفين واولوية
امكان الطرف الاخر ولا يلزم منه ان لا يكون الاولوية اولوية
ولا يلزم ترجح المرجوح لان هاتين المفسدتين يلزم من وقوع
الطرف المرجوح لا من امكانه امكان الوقوع لا يستلزم الوقوع
والحق ان مع اولوية احد الطرفين الطرف الاخر ممكن غير
واقع والعقل حاكم بامكانه وعدم وقوعه واستدلوا ايضا
على الايجاب واضطرار العبد في اختياره بانه لو لم يجب
اختيار العبد لاحد طرفي فعله الاختياري وتركه بالنسبة
الى المبادي التي ليس شيء منها باختياره لزم امكان تخلف
المعلول عن العلة التامة اما بيان الملازمة فبانه ان لم يتحقق
بعض من المبادي التي يتوقف عليها الاختيار امتنع تحققه
وان وجد جميع ما يتوقف عليه وامكن عدمه لزم امكان
التخلف عن العلة التامة ولهم على بطلان التالي وهو امكان

تخلف المعلول عن العلة التامة دليلان احدهما ما تمسك به
الشارح الجديد للتجريد وهو انه يجب وجود المعلول عند
وجود العلة التامة والا فلنفرض وجوده معه في زمان
وعدمه معه في زمان آخر فوجوده في ذلك الزمان ان
كان لامر لم يوجد في الزمان الآخر لم يكن مستجمعا ما فرضنا
مستجمعا وان لم يكن لامر لزم ترجح احد المتساويين على
الآخر بلا مرجح لان الترجيح الحاصل من الفاعل مشتركة بين
الزمانين وبهذا يندفع ما يقال من انه لم لا يكون هذا ترجيحا
بلا مرجح من المختار وانه جايز عند بعضهم انما المستحيل اتفاقا
هو الترجح بلا مرجح لانا نفرض ارادته وتعلقها لكونه من — من المختار
شرايط التاثير موجودا في الزمانين معا فلا يتصور منه
ترجيح مخصوص باحد الزمانين فيكون وقوع الوجود في
احدهما دون الآخر ترجيحا بلا مرجح وانه باطل — ترجحا
بديهية واتفاقا واما الثاني فما ذكره ابن سينا
في الهيات الشفا وهو انه لو لم يكن المعلول واجبا
بالعلة وبالقياس اليها كان عند وجود العلة وبالقياس
اليها ممكنا ايضا فكان يجوز ان يوجد وان لا يوجد غير متخصص

باحد الامرين وهذا محتاج من راس الى وجود شيء ثالث
يتعين له به الوجود عن العدم او العدم عن الوجود عند وجود
العلة فيكون ذلك علة اخرى ويتمادى الكلام الى غير النهاية
واذا تمادى الى غير النهاية لم يكن مع ذلك قد تخصص له
وجود فلا يكون قد حصل له وجود وهذا محال لا لانه ذاهب
الى غير النهاية في العلل فقط فان هذا في هذا الموضع بعد
مشكوك في صحته بل لانه لم يوجد بعد ما به يتخصص
وقد فرض موجودا فقد صح ان كل ما هو ممكن الوجود لا يوجد
ما لم يجب انتهى فالجواب عن اصل الشبهة بمنع بطلان
التالي فهو امكان تخلف المعلول عن علته التامة عقلا
لان التحقيق ان المعلول ان كان فعلا للفاعل بالطبع فتخلفه
عن علته التامة محال عقلي فان الهبوط الذي هو فعل
بالطبع للحجر يجب بوجود علته التامة التي هي اقتضا
الطبع وعدم المانع من الهبوط من القاسر فانه لو تخلف
عن علته التامة لزم الترجح بلا مرجح وهو محال بالاتفاق
واما المعلول اذا كان ارادة للفاعل او فعلا له تابعا
لارادته فلا يجبان بالعلة بل تخلفهما عن العلة ممكن عقلي

ولكن ارادته

غير واقع ومحال عادي وبيان ما قلناه ان الفاعل بالارادة
اذا علم المصلحة في فعل يتعلق به ارادته لا تجب بوجود علتها
التي هي العلم بالمصلحة والفاعل وعدم المانع بل يصير اولى
ومع الاولوية يمكن عقلا ان يتعلق ارادة الفاعل بالمرجوح
وترجيح المرجوح ليس بمحال عقلي بل هو محال عادي وبعد
تحقق الارادة بسبب العلم بالمصلحة لا يجب الفعل بوجود علته
التي هي الارادة مع علتها فانه يجوز عقلا ان يفسخ المريد
ارادته بعد تحققها فحاصل كلامنا ان الفاعل بالارادة
لا تجب ارادته وفعله بالعلة التامة وجوبا عقليا بل
يصيران اولى ويجبان وجوبا عاديا فعلى ما اخترناه
لا يلزم قبح التكليف فان المكلف اذا صار بمعونة التوفيق
فعل المأمور به في نظره راجحا نعلم قطعا انه لا يتركه لا يتركه
وان كان قادرا على تركه فمن حيث انه قادر على تركه
مثاب بفعله وكذا اذا صار فعل المعصية في نظره
راجحا بتسويلات ابليس وهوى النفس وتزييناته
نعلم انه يفعلها ولا يتركها الا بعصمة الله ولكنه قادر
على تركها فهو من حيث انه قادر على تركها يستحق

للعقاب واما على مذهب القائلين بالايجاب يلزم قبح التكليف
وبطلان الثواب والعقاب ولا يخفى ان بما حققناه ظهر
الجواب عن شبهتي شارح التجريد وابن سينا وبيان الجواب
عن الشبهة الاولى ان ما ادعاه الشارح من لزوم ترجيح احد
المتساويين من غير مرجح ممنوع غير معقول بل اللازم هو
ترجيح المرجوح بالفاعل المرجح وهو امر ممكن ولكنه غير واقع
وتحقيق المقام ان معلول الفاعل بالارادة شيئان الاول
وجود الارادة والثاني وجود المراد فاذا تحقق في زمان
علة الارادة وهي الداعي ووجود الفاعل يصير الارادة
اولى وارجح فبأولويتها لا تتخلف عن علتها ولكن من حيث
لم يبلغ الى حد الوجوب يمكن فرض تخلفها عن العلة في زمان
آخر فيلزم ح ترجيح المرجوح وهو ترك الارادة بمرجح وهو
الفاعل ولا يلزم على هذا التقدير ما ادعاه شارح التجريد
من ترجيح احد المتساويين بلا مرجح والمعلول الثاني وهو الفعل
المراد اذا تحقق علته وهي الداعي والفاعل والارادة يوجد
الفعل المراد ولا يتخلف عن علته ولكن حيث لم يبلغ الى حد
الوجوب يمكن فرض عدمه مع وجود العلة ولا يلزم من هذا

المفروض امر محال بل اللازم ترجح المرجوح بمرجح وهو الفاعل
وهو غير محال ولا يلزم من فرض وجود المراد في احد المتساويين
بلا مرجح كما ظنه هذا الشارح لان تخلف وجود المراد في احد

الزمانين ترجح احد المتساويين صح

الزمانين عن علته يمكن بفسخ الفاعل ارادته وفي الزمان
الاخر عدم التخلف لعدم فسخه ارادته لا يستلزم الا
ترجيح الفاعل الراجح وهو وجود المراد في احد الزمانين مع
ترجيحه المرجوح وهو ترك المراد في زمان اخر ان قيل
ان مراد الشارح ان وجود المراد باعتبار الزمانين
شيئان متساويان فترجح الوجود في احد الزمانين
وعدم ترجحه في الزمان الاخر ترجح لاحد المتساويين
من غير مرجح قلنا على هذا التقدير لا يلزم ترجح احد
المتساويين من غير مرجح لانه لم يترجح بنفسه
بل ترجح بالفاعل فليس اللازم الا ترجيح الفاعل احد
المتساويين بلا مرجح وهو غير محال ولكنه غير واقع
وبيان الجواب عن الشبهة الثانية وهي شبهة ابن
سينا ان مراده بقوله لو لم يكن المعلول واجبا بالعلة
كان عند وجود العلة ممكنا فكان يجوز ان يوجد

وان لا يوجد

وان لا يوجد بانه على تقدير عدم وجوب المعلول بوجود
العلة يلزم تساوي وجود المعلول وعدمه عند وجود العلة
فهو ممنوع لانه على ما بيناه وحققناه وجود المعلول
يصير اولى بسبب هذه الاولوية لا يتخلف وجود المعلول
عن وجود العلة وان كان تخلفه ممكنا والتخلف من حيث
هو ممكن يمكن فرضه ولا يلزم من فرضه الا ترجح المرجوح
وهو امر ممكن عندنا ولكنه غير واقع فعلى ما ذكرناه
لا يلزم ان يكون المعلول مع وجود العلة محتاجا الى وجود شيء
ثالث يتعلق له به الوجود من العلة ما العدم عن الوجود
فلا يلزم التسلسل ولا عدم وجود ما به تخصصه كما
زعمه ابن سينا والسلام على من اتبع الهدى وايضا
يندفع بما حققناه ما توهمه الدواني ايضا في الحاشية
القديمة على الشرح الجديد للتجريد من ان الترجيح بلا مرجح
يستلزم الترجح بلا مرجح قال لان تعلق الارادة باحد
الطرفين دون الاخر ان كان لا لمرجح لزم ترجح احد المتساويين
من دون مرجح مطلقا وان كان لتعلق الارادة بذلك
التعلق لزم التسلسل في تعلقات الارادات ثم مجموع

تلك التعلقات امور متوجهة على ما يساويها من دون مرجح فتأمل انتهى بيان دفع هذه الشبهة انا نختار الشق الاول من شقيها وهو تعلق الارادة باحد المتساويين من دون مرجح لان الارادة صادرة من الفاعل فلا يلزم الترجح بلا مرجح الذي هو محال عند جميع العقلاء وهو حصول الاثر من غير مؤثر والفعل من غير فاعل ولا يخفى انه يلزم القائلين بالايجاب محذوران عظيمان احدهما ان لا يكون الله تعالى قادرا اصلا لانهم نفوا قدرته عما سوى العقل الاول فانهم قالوا لا يصدر عن الواحد الا الواحد واعتقدوا ان الله تعالى مضطر في ايجاد العقل الاول حيث قالوا بالايجاب اعاذنا الله تعالى من هذه العقيدة السخيفة الباطلة وثانيهما لزوم قبح التكليف وبطلان الثواب والعقاب وخلق الجنة والنار وبعث الرسل وان لا يكون للمحسن محمدة ولا على المسيء لائمة والعجب كل العجب من السيد الفاضل الداماد انه حيث اتبع ابن سينا وقال بالايجاب والقضاء الحتم كيف يجوز ثم اجاب بان العذاب شر قليل ويترتب عليه خير كثير وما كان كذلك من الشر يجوز ان

الطرفين دون الآخر لا لمرجح ويمتنع لزوم ترجيح احدهما

يفعله الله وما يترتب عليه وهو الترهيب بالعذاب من جملة ما لاجله ارتداع وهو نفوس المكلفين عن المعاصي والمآثم الآية ثم وجوب الغزاة الوفا بذلك من متممات اسباب الارتداع ثم قال ايضا ما حاصله ان استيجاب المثوبات والعقوبات من لوازم ماهيات الافعال من الحسنات والسيئات وانما نسبة الثواب والعقاب الى الفاعل المباشر بالارادة والاختيار وان لم يكن هو العلة التامة المقتضية لوجوب الفعل لانه المحل القابل كالادوية الترياقية والسمية انما تظهر خواصها وآثارها في ابدان شاربيها وامزجتهم انتهى اقول ما قاله هذا الفاضل في قبسانه قد اقتبسه من اشارات ابن سينا وحاصل كلامه ان الله تعالى جعل الكفار والفجار مضطرين في الكفر والفجور ثم يظلمهم ويدخلهم في النار التي وقودها الحجارة لارتداع جماعة قليلة وهم المتقون ولا شك ان هذا القول والاعتقاد مخالف للكتاب والسنة المتواترة بل يخالف لضروريات الفرقة الناجية ويلزم ايضا من قوله ان يكون الله تعالى كاذبا في قوله ولا يظلم ربك احدا ويلزم ايضا من تجويز الظلم على

قبسانه



الله في تعذيب الكفار والفجار بتجويز الكذب على الله في
اخباره بالتعذيب وتخليد الكفار في النار وبكمالات اهل
الجنة والنار لان التعذيب بالنار من غير جرم اعظم من الكذب
وما ذكره من ان وجوب الوفاء بالوعيد من متممات الارتداع
ممنوع لان الوفاء بالوعيد في النشاءة الاخرة فكيف يمكن
ان يكون سببا للارتداع في هذه النشاة الدنيا ثم
اعلم ان ابن سينا حيث قال بالايجاب والقضاء
الحتم جوز في الاشارات تاويل الايات الدالة على التعذيب
ثم سلم عدم التاويل فاجاب عما يرد على القائلين بالايجاب
من تجويز الظلم على الله بمثل ما اجاب هذا الفاضل
في رسالته ولا ريب ان تجويز تاويل آيات التعذيب كفر
وزندقة ومستلزم لتجويز جميع النصوص الواردة في
الكتاب والسنة فلا يبقى وثوق بقول الله سبحانه وبقول
انبيائه ورسله والعياذ بالله من هذه العقيدة السخيفة
ولا يخفى ان كل ما يرد من المفاسد على الجبرية والاشعرية يرد
على القائلين بالايجاب من الفلاسفة والمتفلسفة
وينبغي ان نبين ههنا اختلاف الامة في خلق الافعال

وابطال

وابطال الباطل واثبات الحق اعلم ان مذاهب الامة في
خلق الافعال سبعة الاول مذهب الفلاسفة وهو الايجاب
وقد بيناه آنفا والثاني مذهب جهم بن صفوان الترمذي
ومن تبعه ذهب الى انه لا فرق بين حركة الصحيح وحركة المرتعش
في انهما صادرتان عن الله وغير مجامعتان لقدرة العبد
وهذا قول ضعيف سخيف بين الضعف والسخافة وقد
قطع العلاف من المعتزلة على بشر المريسي وهو من الجبرية
فقال حمار بشر اعقل من بشر فان حماره اذا اري جدولا وجد انه
يقدر على طفره طفره وان وجد انه لا يقدر على طفره لم يطفره
فحمار بشر فرق بين مقدوره وغير مقدوره وبشر لم يفرق
والثالث مذهب الاشعري ذهب فرارا من
امثال هذه التشنيعات التي ترد على الجهمية الى ان
لله قدرة وللعبد قدرة اذا كان صحيحا غير مرتعش ولكن
قدرة العبد تكون مع الفعل ولا تكون قبل الفعل
وقدرته التي تكون مع الفعل ليس له تاثير في الفعل
بل الفعل يصدر بقدرة الله تعالى الغالبة فبوجود هذه
القدرة في الصحيح وعدمها في المرتعش فرق بين حركة

الصحيح وحركة المرتعش ولا ريب ان ما يلزم الجبرية يلزمهم
لان وجود القدرة التي لا تاثير لها لا ينفعهم ولا يخرجهم
من الجبر ولا يدخلهم في الاختيار والرابع مذهب
القاضي الباقلاني من اهل السنة قال ان ذات الفعل
من الله الا انه بالقياس الى العبد يصير طاعة او معصية
وحاصل كلامه ان الصلوة والزنا يشتركان في ان كل
واحد منهما حركة ولكن يتصف حركات الزنا بالزنا وحركات
الصلوة بالصلوة واصل الحركة بقدرة الله وصفتها بقدرة
العبد وهذا الكلام ركيك ينكره العقل المستقيم ويلزمه
ما يلزم الجبري والاشعري والخامس مذهب ابي اسحق
ذهب ابو اسحق الى ان القدرتين مؤثرتان ولا ريب ان
الفلاسفة القائلين بالايجاب والجهمية والاشعرية
والباقلاني وابا اسحق كلهم من اهل الجبر ويلزمهم بطلان
الثواب والعقاب وخلق الجنة والنار وان لا يكون المحسن محمدة
وللمسيء لائمة والمذهب السادس مذهب اكثر المعتزلة
هم ذهبوا الى ان العبد مستقل في فعله وليس طاعته وتركه
معصيته بتوفيق الله وعصمته ومشيته وقضائه وقدره

وليس

وليس معصيته بمشية الله وخذلانه حتى نقل عن الجبائية
من المعتزلة ان عين فعل العبد غير مقدور لله وعن
البلخي ان مثل فعل العبد غير مقدور له تعالى وعن النظام
ان القبيح غير مقدور لله وهؤلاء المعتزلة ملقبون
بالمفوضة لانهم اعتقدوا ان الله تعالى فوض اليهم
امرهم وهم مستقلون في افعالهم بحيث لا يحتاجون في
الطاعات الى التوفيق والعصمة وفي المعصية تغلب مشية
العبد مشية الله وليس فعل العبد بخذلان الله قال
علي بن ابراهيم في مقدمات تفسيره ان المعتزلة قالوا
نحن نخلق افعالنا وليس لله تعالى فيها صنع ولا مشية
ولا ارادة ويكون ما شاء ابليس ولا يكون ما شاء الله
وقال الفضل بن شاذان في الايضاح المعتزلة يقو
لون ان الله تعالى لم يقض ولم يقدر علينا خيرا
ولا شرا ثم قال ويقولون الله تعالى لم يخلق الشر
وان اعمال العبد ليست بمخلوقة وانه يكون
ما لا يشاء الله وان الله لا يشاء الشر ونقل عن
شرح جمع الجوامع لبدر الدين الزركشي الشافعي

المعتزلة يعتقدون ان الامر مستانف بمشية العبد مستقلا
من غير سبق قضاء وقدر ولذلك قيل لهم القدرية
لانهم نفوا القدر والمذهب السائغ هو الامر بين الامرين
وهو المذهب الحق الذي اخترناه وقد اثبت الصادق
عليه السلام وابطل الجبر والتفويض بقوله لا جبر ولا
تفويض بل امر بين الامرين هو ان العبد يفعل الخير
ويترك الشر بتوفيق من الله وعصمة ويفعل الشر
ويترك الخير بخذلان منه ان قيل ما التوفيق والعصمة
والخذلان قلنا التوفيق هو ان الله تعالى بعد ما مكن
العبد من فعل الخير والشر وتركهما واعطاه القدرة
والاختيار مد يفعل به ما يقربه الى الطاعة ويبعده
عن المعصية وهذا المقرب يسمى بالتوفيق والمبعد
يسمى بالعصمة وهذا الترك يسمى بالخذلان والروايات
الدالة على ما ادعيناه كثيرة منها ما نقل الطبرسي
في الاحتجاج عن امير المومنين ع انه قال لا تقولوا
وكلهم الله الى انفسهم فتوهنوه ولا تقولوا اجبرهم
فتظلموه ولكن قولوا الخير بتوفيق الله والشر بخذلان الله

وكل

وكل سابق في علم الله ومنها ما في التوحيد لابن بابويه
رحمه الله عن الصادق ع انه قال ان الناس في القدر
على ثلثه اوجه رجل يزعم ان الله عز وجل اجبر الناس على
المعاصي فهذا قد ظلم الله في حكمه فهو كافر ورجل يزعم
ان الامر مفوض اليهم فهذا قد اوهن الله في سلطانه ورجل
يزعم ان الله كلف العباد ما يطيقون ولم يكلفهم ما لا
يطيقون واذا احسن حمد الله واذا اساء استغفر الله
فهذا مسلم بالغ وفي كتاب الكافي عن ابي طالب القمي عن رجل
عن ابي عبد الله ع قال قلت اجبر الله العباد على المعاصي
قال لا قلت ففوض اليهم الامر قال لا قال قلت فماذا قال
لطف من ربك بين ذلك وفي كتاب معاني الاخبار لابن
بابويه رضي الله عنه حديث طويل عن عبد الله بن الفضل
الهاشمي وهذا موضع الحاجة منه قال فقلت فقوله عز وجل
وما توفيقي الا بالله وقوله عز وجل ان ينصركم الله فلا غالب
لكم وان يخذلكم فمن ذا الذي ينصركم من بعده فقال
اذا فعل العبد ما امر الله عز وجل به من الطاعة كان
فعله وفقا لامر الله عز وجل وسمي العبد به موفقا واذا اراد

العبد ان يدخل في شيء من معاصي الله فخال الله تبارك
وتعالى بينه وبين تلك المعصية فتركها كان تركه لها
بتوفيق الله ومتى خلى بينه وبين تلك المعصية ولم يحل
بينه وبينها حتى يرتكبها فقد خذله ولم ينصره ولم يوفقه
وفي كتاب الاحتجاج للطبرسي عن ابي جعفر ع انه قال للحسن
البصري اياك ان تقول بالتفويض فان الله تعالى لم يفوض الامر
الى خلقه وهنا منه وضعفا ولا اجبرهم على معاصيه
ظلما والخبر طويل وهذا موضع الحاجة منه وفيه ايضاً
عن حبيب السجستاني عن ابي جعفر ع قال ان في التوراة
مكتوبا يا موسى اني خلقتك واصطفيتك وقويتك و
امرتك بطاعتي ونهيتك عن معصيتي فان اطعتني اعنتك
على طاعتي وان عصيتني لم اعنك على معصيتي يا موسى
لي المنة عليك في طاعتك لي ولي الحجة عليك في معصيتك
لي وفي التوحيد عن المفضل بن عمر عن ابي عبد الله عليه السلام
قال لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين امرين قال قلت ما
امر بين الامرين قال مثل ذلك مثل رجل رأيته على
معصية فنهيته فلم ينته فتركته ففعل تلك

المعصية فليس حيث لم يقبل منك فتركته انت الذي امرته
بالمعصية ثم اعلم انه قد يطلق المفوضة على من يقول ان
الله تعالى فوض امر الخلق والرزق الى حججه وقول الصادق
عليه السلام ولا تفويض ينفيه ويبطل ايضاً كما ينفي ويبطل
مذهب المعتزلة القائلين بالتفويض كما بيناه ويدل على
هذا المدعى ما رواه ابن بابويه في كتاب عيون اخبار
الرضا ع عن يزيد بن عمر بن معوية الشامي قال دخلت
على علي بن موسى الرضا عليه السلام بمرو فقلت له يا ابن رسول
الله روى لنا عن الصادق جعفر بن محمد عليهما السلام
انه قال لا جبر ولا تفويض بل امر بين الامرين ما معناه
فقال من زعم ان الله تعالى يفعل افعالنا ثم يعذبنا عليها
فقد قال بالجبر ومن زعم ان الله عز وجل فوض امر الخلق
والرزق الى حججه فقد قال بالتفويض والقائل بالجبر كافر
والقائل بالتفويض مشرك فقلت يا ابن رسول الله فما
امر بين امرين فقال وجود السبيل الى اتيان ما
امروا به وترك ما نهوا عنه فقلت فهل لله عز وجل
مشية وارادة في ذلك فقال اما الطاعات فارادة الله تعالى

ومشيته فيها الامر بها والرضا لها والمعاونة عليها
وارادته ومشيته في المعاصي النهي عنها والسخط لها
والخذلان عليها قلت فلله عز وجل فيها القضا قال
نعم ما من فعل يفعله العباد من خير وشر الا ولله فيه
قضاء قلت ما معنا هذا القضا قال ~~الحكيم العليم~~ الحكم
عليهم بما يستحقونه على افعالهم من الثواب والعقاب
في الدنيا والاخرة اه قيل قد روي عن النبي ص واله
القدرية مجوس هذه الامة فالقدرية هي الجبرية او
المفوضه قلنا الجبرية يقولون ان القدريه هم المفوضة
لانكارهم قضاء الله وقدره في افعال العباد والمفوضه
يقولون ان القدرية هم الجبرية لانهم قائلون بالقضا
الحتم والقدر اللازم في افعال العباد والذي يستفاد
من عدة احاديث انهم المفوضة ومن بعض الاحاديث
يستفاد انهم الجبرية ومما يدل على انهم المفوضه ما
روي عن الصادق ع ان القدرية مجوس هذه الامة
وهم الذين ارادوا ان يصفوا الله بعدله فاخرجوه
من سلطانه وما روي في الكافي عن يونس بن عبد الرحمن

قال قال لي ابو الحسن الرضا ع يا يونس لا تقل بقول القدرية
فان القدرية لم يقولوا بقول اهل الجنة ولا بقول اهل النار
ولا بقول ابليس فان اهل الجنة قالوا الحمد لله الذي هدانا
لهذا وما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله وقال اهل النار
ربنا غلبت علينا شقوتنا وكنا قوما ضالين وقال ابليس
رب بما اغويتني فقلت ما اقول بقولهم الى اخر الحديث
ومما يدل ايضا على انهم هم المفوضه ما روي في الكافي
عن يونس بن صالح عن سهل عن بعض اصحابه عن ابي عبد الله ع
قال سئل عن الجبر والقدر فقال لا جبر ولا قدر ولكن منزلة
بينهما فيها الحق التي بينهما لا يعلمها الا العالم او من علمها
اياه العالم ومما يدل على ان القدرية هم الجبرية ما رواه الشيخ
الفقيه ابو جعفر محمد بن علي بن بابويه القمي رحمه الله في
كتاب التوحيد عن اسمعيل بن ابي زياد عن جعفر بن
محمد عن ابيه عن جده عن علي عليه السلم قال دخل رجل
من اهل العراق على امير المؤمنين ع فقال اخبرنا عن
خروجنا الى اهل الشام ابقضاء من الله وبقدر
فقال له امير المؤمنين ع اجل يا شيخ فوالله ما علوتم

تلعة ولا هبطتم بطن واد الا بقضاء من الله وقدر فقال
الشيخ عند الله احتسب عنائي يا امير المؤمنين فقال امير المؤ
منين مهلا يا شيخ لعلك تظن قضاء حتما وقدرا لازما لو كان
كذلك لبطل الثواب والعقاب والامر والنهي والزجر ولسقط
معنى الوعد والوعيد ولم يكن على المسيء لائمة ولا للمحسن محمدة
ولكان المحسن اولى بالائمة من المذنب والمذنب اولى بالاحسان
من المحسن تلك مقالة عبدة الاوثان وخصماء الرحمن وقدرية هذه
الامة ومجوسها يا شيخ ان الله عز وجل كلف تخييرا ونهى
تحذيرا واعطى على القليل كثيرا لم يعص مغلوبا ولم يطع مكرها
ولم يخلق السموات والارض وما بينهما باطلا ذلك ظن الذين
كفروا فويل للذين كفروا من النار قال فنهض الشيخ وهو
يقول انت الامام الذي نرجو بطاعته يوم النجاة من الرحمن
غفرانا اوضحت من ديننا ما كان ملتبسا جزاك ربك
عنا فيه احسانا الى اخر الابيات وقد روى هذا
الحديث عن ابن عباس مع زيادة وهي فقال الشيخ يا
امير المؤمنين فما القضاء والقدر اللذان ساقانا وما
هبطنا واديا ولا علونا تلعة الا بهما فقال امير المؤمنين
الامر من الله والحكم ثم تلا هذه الاية وقضى ربك الا

[illegible]

الا تعبدوا الا اياه وبالوالدين احسانا قال الطبرسي في الاحتجاج
بعد نقل هذا الحديث عن علي بن محمد العسكري وروي
اهل الشام ان الرجل قال فما القضاء والقدر الذي ذكرته
يا امير المؤمنين قال الامر بالطاعة والنهي عن المعصية والتمكين
من فعل الحسنة وترك المعصية والمعونة على القربة اليه
والخذلان لمن عصاه والوعد والوعيد والترهيب كل ذلك
قضاء الله في افعالنا وقدره لاعمالنا فقال الرجل فرجت
عني يا امير المؤمنين انتهى اقول الجمع بين هذه الاحاديث
يقتضي ان يكون الجبرية والمفوضة كلهم قدرية ومجوس
هذه الامة ان لا يكون مؤمن سوى من قال بالامر بين
الامرين فان قيل كيف يمكن الحكم بكفر الجبرية فقد دل بعض
الايات على الجبر مثل يهدي الله من يشاء ويضل من يشاء
ومثل قوله تعالى وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى قلنا
امثال هذه الايات متشابهات والايات الدالة على
الاختيار محكمات فيجب تاويل المتشابهات وحملها على
المحكمات والايات المحكمات الدالة على الاختيار اقسام
الاول الايات الدالة على مدح المؤمن على ايمانه وذم

الكافر على كفره دال الوعد بالثواب على طاعته والعقاب على معصيته
كقوله تعم وابراهيم الذي وفى انه كان عبدا شكورا ان ابرهيم
لاواه حليم وانك لعلى خلق عظيم فويل للذين كفروا ادخلوا الجنة
بما كنتم تعملون وغيرها من الايات الثاني الايات الدالة
على المجازاة على الافعال قال الله تعم اليوم تجزى كل نفس بما
كسبت اليوم تجزون بما كنتم تعملون وغيرها من الايات
الكثيرة الثالث الايات الدالة على ان افعال العباد مستندة
اليهم صادرة عنهم كقوله تعالى فويل للذين يكتبون الكتاب
بايديهم ان يتبعون الا الظن من يعمل سوء يجز به
كل امرء بما كسبت رهين ما كان لي عليكم من سلطان
الا ان دعوتكم فاستجبتم لي فلا تلوموني ولوموا انفسكم
وغيرها من الايات الكثيرة الرابع الايات التي نزه
بها الله تعالى نفسه عن الظلم قال الله تعالى ان الله
لا يظلم مثقال ذرة وما ربك بظلام للعبيد وما ظلمنا
هم ولكن كانوا انفسهم يظلمون وغيرها من الايات
الخامس ما ذم الله عباده على الكفر والمعاصي الصادرة
عنهم قال الله تعم كيف تكفرون بالله وما منع الناس

ان يؤمنوا اذ جاءهم الهدى وما عليهم لو امنوا وغيرها
من الايات الكثيرة السادس الايات الدالة على العفو وهي كثيرة
وانما يتحقق العفو لو صدر الذنب عن العبد السابع الايات
الدالة على الانكار كقوله تعالى لم تلبسون الحق بالباطل لم تصدون
عن سبيل الله انى تؤفكون وغيرها من الايات الكثيرة
الثامن من الايات الدالة على انه تعالى خير عباده في
افعالهم جعلها معلقة بمشيتهم فقال تعالى فمن شاء فليكفر
وغيرها من الايات التاسع الايات الدالة على الانكار
على من نفى المشية عن نفسه قال سيقول الذين اشركوا
لو شاء الله ما اشركنا نحن ولا اباءنا ولا حرمنا من شيء العاشر
الايات الدالة على امر العباد بالافعال وهي كثيرة الحادي عشر
الايات الدالة على حث الله عباده على الاستعانة مثل
قوله تعم استعينوا بالصبر لله وغيرها من الايات الثاني عشر
الايات الدالة على اعتراف الكفار والعصاة باستناد
افعالهم اليهم وهي كثيرة الثالث عشر الايات الدالة على
فعل الله اللطيف بالعباد مثل قوله تعم ان الصلوة
تنهى عن الفحشاء والمنكر وغيرها من الايات ويمكن

انى تصرفون

تاويل قوله تع يهدي من يشاء ويضل من يشاء بان يكون
المراد بالهداية التوفيق واللطف وبالاضلال الخذلان
وترك التوفيق ويمكن تاويل الآية الاخرى بان الله سبحانه
كان ينصر نبيه ص في بعض الحروب ولا يكله الى نفسه ويرمي
عنه فالاية غير دالة على الجبر ثم اعلم ان العقل الصحيح
حاكم بثبوت الاختيار وبطلان بالبديهة الا ترى
ان الناس كلهم متفقون في استحسان لوم من يغتابهم
ويشتمهم والانتقام ممن يؤذيهم ويهتك حرمتهم فلو كانوا
مجبورين في افعالهم لما كانوا يستحسنون اللوم والانتقام
ممن اوقع عليهم وان تالموا بوقوعه عليهم لعلمهم بكونه
مجبورا في الوقوع عليهم واما الجبرية فعند غفلتهم عن الشبهة
التي قادتهم الى الجبر ينتقمون ممن يؤذيهم كاهل الاختيار
واما عند تذكر الشبهة فقد يتركون الانتقام نقل
في كتاب صراط المستقيم ان رجلا جبريا دخل في حرمه
فراى رجلا مع زوجته فاراد ان يبطش ويؤذي
الرجل فقال له الرجل انت رجل جبري تعتقد اني
مجبور في فعلي فتريد ان تبطل مذهبك فاعذرني الجبري

كما لا يستحسنون اللوم والانتقام صح

وتركه

وتركه ولم يؤذه الحمد لله الذي جعلنا متمسكين بعد
نبي الرحمة بما تركه صلى الله عليه وآله في الامة
من كتاب الله والعترة الطاهرة ونجانا بهما من هذه
العقايد الباطلة فصل في الحسن والقبح العقليين
اعلم ان الحسن والقبح يطلقان على ثلثة معاني وقد يطلقان
ويراد بهما ملايمة الطبع ومنافرته فيقال لما يلايم
الطبع كالشيء اللذيذ انه حسن ولما ينفر منه الطبع
انه قبيح وقد يراد بهما كون الشيء صفة كمال او نقص كما
يقال العلم حسن والجهل قبيح وهذان المعنيان ليسا
محل النزاع بين الاشاعرة والمعتزلة اذ اعتقد المعتزلة
والامامية ان الحسن والقبح بهذا المعنى عقليان وانكر الاشاعرة
كونهما عقليين بالمعنى المذكور وقالوا ان الحسن والقبح
لا يستفادان الا من الشرع فما امر به الشارع حسن وما
نهى عنه قبيح وليس في ذات الفعل ما يحسن ويقبح ويؤثر
في استحقاق المدح والذم وللمعتزلة للحسن والقبح حدان
احدهما ان القبح هو الذي على صفة مؤثرة في استحقاق
الذم والحسن هو الذي ليس على صفة مؤثرة في استحقاق
الذم وفسروا الذم بانه قول او فعل او ترك قول او ترك

انصاف

تعالى ليس عن اقتضاء حال الغير وانخفاض منزلته الاول
كالشتم من الرئيس لذي المروة والثاني كالضرب منه له والثالث
كترك رد السلام والرابع كترك القيام لمن مع اهليته ولهم على
ما اختاروه ادلة وجوهها خمسة الاول انا نعلم بالضرورة
حسن الصدق النافع والعدل والانصاف ورد الوديعة
وقبح الكذب الضار والظلم والجور ومنع الوديعة و
تكليف ما لا يطاق مثل تكليف الاعمى نقط المصاحف
واعرابها وتكليف الزمن الطيران في الهواء وان
صدر منه ذلك اطبق العقلاء على ذمه من غير ملاحظة
الشرع والا لما حكم به منكرو الشرايع كالبراهمة وغيرهم
ولو كان ذلك بمجرد الشرع لجرى مجرى غيره من الاحكام
الشرعية كتحريم الزنا وشرب الخمر ووجوب الصلوة والزكاة
ومن المعلوم الضروري انه ليس كذلك الثاني لو لم يكن
الحسن والقبح عقليين لم يقبح من الله تعالى شيء ولو لم
يقبح من الله تعالى شيء لصح اظهار المعجز على يد الكاذب
وذلك يوجب امتناع العلم بصدق المحق وينتفي الفرق
بين النبي الصادق والمتنبي الكاذب عند المكلفين فتنتفي

فايدة النبوة والغرض المقصود بها اذ المراد بها اتباع الموصوف
بها وامتثال اوامره باطنا وظاهرا وذلك لا يمكن الا اذا
حصل العلم بصدقه وهو ممتنع على ذلك التقدير لعدم
دلالة العام وهو ظهور المعجز الذي يشترك فيه الصادق
والكاذب على الخاص وهو الصادق وذلك باطل بالاتفاق
الثالث لو لم يقبح من الله تعالى شيء لصح منه وقوع
الكذب في اخباره وذلك يرفع الوثوق بوعده
ووعيده فتنتفي فايدة التكليف لان الغرض المقصود
منه تعريض المكلف للثواب وذلك انما يتم لو كان الثواب
مستحقا بفعل الطاعة وترك المعصية وكان
المكلف عارفا بذلك وهو ممتنع على تقدير جواز
الكذب في خبره ووعده ووعيده لانه انما يعلم
كون الطاعة طاعة بالوعد بالثواب على فعلها
او بالعقاب على تركها وكون المعصية معصية
بالتوعد بالعقاب على فعلها او باخباره تعالى
بكون الفعل واجبا او حراما على جواز الكذب
في ذلك يجوز المكلف في ما وعد الله تعالى على فعله

الثواب ان يكون طاعة وفيما معصية وفيما توعد
على فعله بالعقاب ان يكون طاعة وفيما اخبر بوجوبه
كونه حراما وفيما اخبر بتحريمه كونه واجبا ويمتنع
جزمه بشيء من الاحكام وذلك باطل اتفاقا الرابع
لو لم يكن الحسن والقبح عقليين لما كان العاقل اذا
خير بين الصدق والكذب المتساويين في جميع الوجوه
سوى كون احدهما كذبا والاخر صدقا يختار الصدق
والتالي باطل فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة واما
بطلان التالي فهو معلوم بالضرورة فانا نعلم اختيار
العاقل الصدق على الكذب المساوي في جميع
ما عداكونه صدقا الخامس انه لو لم يكن الحسن و
القبح عقليين لجاز ان يصير الحسن قبيحا بحكم
الشارع والقبيح حسنا بحكمه فيثبت الكافر
ويعاقب المومن واللازم كالملزوم في البطلان
والملازمة ظاهرة اذ الغرض ان الفعل لا يحسن ولا
يقبح الفعل لذاته ولا لصفة قائمة به بل يحسن
الفعل ويقبح بمجرد الامر والنهي فيجوز العكس واستدل

الاشعرية المنكرون للحسن والقبح العقليين على مدعاهم
بان افعال العباد اضطرارية فينتفي الحسن والقبح العقليان
وبيانه ان العبد لو كان قادرا على الفعل لكان ترجيح
الفعل على الترك اما ان يتوقف على مرجح او لا يتوقف والثاني
محال لاشتماله على ترجيح احد طرفي الممكن على الاخر لا
لمرجح واما الاول فاما ان يكون ذلك المرجح من فعله او
من فعل الله والاول محال لانا ننقل الكلام الى فعل
ذلك المرجح الاخر فانه ان لم يترجح بمرجح على تركه استحال
تحققه لما ذكرنا من استحالة الترجيح من غير مرجح
وان ترجح بمرجح فذلك المرجح ان كان من فعله تسلسل
وهو محال وان كان من فعل الله تعالى لزم الجبر
والاضطرار واستدلوا ايضا بالدليل النقلي وتقريره
ان الحسن والقبح لو كانا عقليين لزم حصول استحقاق
العذاب قبل بعثة الرسل والتالي باطل فالمقدم
مثله بيان الملازمة ان التعذيب لازم للوجوب
على تقدير تركه وللحرام على تقدير فعله واما بيان بطلان
التالي فبان قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث
رسولا نفى التعذيب من دون بعثة الرسول الجواب

عن دليلهم الاولى بالمنع من صغرى القياس وهي كون افعال
العباد اضطرارية وما ذكروه لاثباته باطل لانا لا نسلم ان
يكون الترجيح بلا مرجح محالا او على تقدير التسليم لا نسلم ان المرجح
ان كان من فعل الله لزم الجبر والاضطرار بل التحقيق ان
المرجح في الخير هو توفيق الله ولكن لا يصير الخير بسببه التو
فيق واجبا بل يصير اولى واما المرجح في الشر هو وسوسة
شياطين الجن والانس وغلبة الشهوات ولكن الشر بسبب هذا
المرجح لا يصير واجبا حتى يمتنع تركه فيلزم منه الاضطرار
وقد بسطنا الكلام في تبيان هذا المعنى في كتاب بهجة
الدارين وفي هذا الكتاب في بحث الامر بين الامرين و
يمكن النقض بانه لو صح هذا الدليل لزم نفي قدرة الله
ايضا وهو باطل باتفاق العدلية والجبرية والجواب
المعتزلة عن دليلهم الثاني بان الاية التعذيب من دون شفى
البعثة لا تنفي استحقاق العذاب وفيه نظر وتحقيق
المقام ان قول المعتزلة بان الحسن والقبح والوجوب والحرمة
كلها عقلية باطل وقول الاشاعرة بانها كلها شرعية
باطل والحق الامر بين الامرين وهو ان الحسن والقبح عقليان
والوجوب والحرمة شرعيان لان العقل يحكم بالضرورة

على الحسن واستحقاق المدح وعلى القبح واستحقاق
اللوم ولا يحكم بالضرورة على الوجوب واستحقاق
الثواب وعلى الحرمة واستحقاق العقاب وما ذكره
المعتزلة من الادلة لا يدل الا على كون الحسن والقبح
عقليين ويمكن ان يستدل على عدم كون الوجوب
والحرمة عقليين بقوله تعالى رسلا مبشرين ومنذرين
لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل ووجه الدلالة
ان المستفاد من هذه الاية ان تكليف العباد
بدون الرسول مستلزم لان يكون لهم الحجة على
الله وهو خلاف الحكمة ومحال عليه تعالى ويدل ايضا
على نفي الوجوب والحرمة العقليين قوله تعالى وما
كنا معذبين حتى نبعث رسولا وحاصل معنى
هذه الاية انه ما صح لنا في الحكمة ان نعذب قوما
الا بعد ان نبعث اليهم رسولا فنلزمهم الحجة وما
ذكره العلامة من ان المراد بالرسول العقل في غاية
الضعف والسخافة ثم اعلم ان القائلين بالوجوب
والحرمة العقليين اختلفوا في اول الواجبات فقال

بعضهم هو النظر في معرفة الله سبحانه وهذا مذهب
جمهور المعتزلة وقيل هو اول جزء من النظر ونقل
عن القاضي وابن فورك انه اول الواجبات القصد الى النظر
لان النظر فعل اختياري مسبوق بالقصد وقيل النزاع
لفظي لانه ان اريد بانه اول الواجبات بالذات
فهو المعرفة بالاتفاق وان اريد به اول الواجبات
مطلقا فالقصد الى النظر لانه مقدمة للنظر الواجب
مطلقا فيكون واجبا ايضا والتحقيق في هذه المسئله
مذهب اهل البيت عليهم السلام وهو ان معرفة الله
فطرية الهامية ولا يتعلق بها الوجوب بل اول الواجبات
الاقرار بالشهادتين هو واجب شرعي يعلم بواسطة
الرسول والروايات الدالة على هذا من طرق
اهل البيت عليهم السلام كثيرة منها ما رواه
محمد بن بابويه رحمه الله في توحيده بسنده عن درست
عمن حدثه عن ابي عبد الله ع قال ستة اشياء
ليس للعباد فيها صنع المعرفة والجهل والرضا
والغضب والنوم واليقظة وفيه ايضا بسنده

بريد بن معوية عن ابي عبد الله عليه السلام قال ليس
لله على خلقه ان يعرفوا قبل ان يعرفهم وللخلق على
الله ان يعرفهم ولله على الخلق اذا عرفهم ان يقبلوه
وفيه ايضا بسنده عن حمزة بن طيار عن ابي عبد الله ع
قال قال لي اكتب فاملى علي ان من قولنا ان الله يحتج
على العباد بما اتاهم وعرفهم ثم ارسل اليهم رسولا وانزل
عليه الكتاب فامر فيه ونهى امر فيه بالصلوة والصوم
الى اخر الحديث وفيه ايضا بسنده عن حماد بن عبد
الاعلى قال قلت لابي عبد الله عليه السلام اصلحك الله هل
جعل في الناس اداة ينالون بها المعرفة قال فقال لا
قلت فهل كلفوا المعرفة قال لا على الله البيان لا يكلف الله
نفسا الا وسعها ولا يكلف الله نفسا الا ما اتاها قال وسألته
عن قوله عز وجل وما كان الله ليضل قوما بعد اذ
هداهم حتى يبين لهم ما يتقون قال حتى يعرفهم
ما يرضيه وما يسخطه وفيه ايضا بسنده عن ابي
بصير عن ابي عبد الله ع انه سئل عن المعرفة هي
امكتسبة هي فقال لا فقيل له فمن صنع الله عز وجل
وعطائه هي قال نعم وليس للعباد فيها صنع ولهم

اكتساب الاعمال وقال عليه السلام افعال العباد مخلوقة
خلق الله تقدير لا خلق تكوين وفيه ايضا بسنده
عن محمد بن حكيم قال قلت لابي عبد الله ع المعرفة
صنع من هي قال من صنع الله عز وجل ليس للعباد
فيه صنع وفيه ايضا بسنده عن ابن الطيار
عن ابي عبد الله ع قال ان الله عز وجل احتج
على الناس بما اتاهم وما عرفهم وفيه ايضا
بسنده ايضا بسنده عن حمزة بن الطيار عن ابي
عبد الله ع في قول الله عز وجل وما كان الله
ليضل قوما بعد اذ هداهم حتى يبين لهم ما
يتقون قال حتى يعرفهم ما يرضيه وما يسخطه
وقال فالهمها فجورها وتقويها قال بين لها
ما تاتي وما تترك وقال انا هديناه السبيل
اما شاكرا واما كفورا قال عرفناه اما اخذا و
اما تاركا وفي قوله عز وجل واما ثمود
فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى وهم يعرفون
وفي كتاب الكافي لابي جعفر محمد بن

يعقوب في باب بعد باب البيان والتعريف ولزوم
الحجة بسنده عن درست بن ابي منصور عمن
حدثه عن ابي عبد الله ع قال ستة اشياء
ليس للعباد فيها صنع المعرفة والجهل والرضا
والغضب والنوم واليقظة وفيه ايضا اكثر
الاحاديث المنقولة عن التوحيد وفي الكافي
ايضا بسنده عن داود الرقي عن العبد
الصالح عليه السلام قال ان الحجة لا تقوم لله على الخلق
الا بامام حتى يعرف وفيه ايضا عن الحسن
بن علي الوشا قال سمعت الرضا ع يقول ان ابا
عبد الله ع قال ان الحجة لا تقوم لله عز وجل على
خلقه الا بامام حتى يعرف والاحاديث في
هذا المعنى كثيرة وفي كتاب المحاسن للبرقي
عن ابيه عن صفوان قال قلت لعبد صالح
هل في الناس استطاعة يتعاطون بها المعرفة
قال لا انما هو تطول من الله قلت افلهم على
المعرفة ثواب اذا كانوا ليس فيهم ما يتعاطونه بمنزلة

الرّكوع والسّجود الذي امروا به ففعلوه قال لا انّما
هو تطوّل من الله عليهم وتطوّل بالثواب وفيه ايضاً
بسنده عن عبد الاعلى مولى آل سام عن ابي عبد الله
ع لي ايكلف الله العباد المعرفه ولم يجعل لهم اليها
سبيلا وفيه ايضاً بسنده عن فضيل ابي العباس
قال سالت اباعبد الله ع عن قول الله عزّ وجلّ او
كتب في قلوبهم الايمان هل لهم في ذلك صنع
قال لا وفيه ايضاً بسنده عن الحسن بن
زياد قال سالت اباعبد الله ع عن قول الله عزّ و
جلّ وكتب في قلوبهم الايمان هل لهم في
ذلك صنع قال لا وفيه ايضاً بسنده عن الحسن
بن زياد قال سالت اباعبد الله ع عن الايمان
هل للعباد فيه صنع قال لا ولا كرامة بل هو
من الله وفضله وفيه ايضاً بسنده عن
الحسن بن زياد قال سالت اباعبد الله عليه السلام
عن قول الله عزّ وجلّ حبّب اليكم الايمان وزيّنه
في قلوبكم هل للعباد مما حبّب صنع قال لا ولا

كرامة

كرامة وفيه ايضاً عن زرارة عن ابي عبد الله عليه السلام
في قول الله واذ اخذ ربك من بني ادم من ظهورهم
ذريتهم واشهدهم على انفسهم الست بربكم قالوا
بلى قال ثبتت المعرفة في قلوبهم ونسوا الموقف و
سيذكرونه يوماً ما ولولا ذلك لم يدر احد من خالقه
ولا من رازقه وفي كتاب التوحيد للشيخ محمد بن علي
بن بابويه في باب فطرة الله بسنده عن العلاء بن الفضيل
عن ابي عبد الله ع قال سالته عن قول الله عزّ
وجلّ فطرة الله التي فطر الناس عليها قال التوحيد
وفيه ايضاً بسنده عن زرارة عن ابي جعفر ع قال سالته
عن قول الله عزّ وجلّ اذ اخذ ربك من بني ادم من
ظهورهم الاية قال اخرج من ظهر ادم ذريته الى
يوم القيمة فخرجوا كالذر فعرفهم واراهم ولولا ذلك لم
يعرف احد ربه وقال قال رسول الله ص كل مولود
يولد على الفطرة يعني على المعرفة بان الله عزّ وجلّ
خالقه فذلك قوله ولئن سالتهم من خلق السموات
والارض ليقولن الله والروايات الدالة على ذ

فطرة الله التي فطر الناس عليها هي التوحيد والمعرفة كثيرة
بالغة حد التواتر وفي كتاب الكافي لثقة الاسلام في باب
الاضطرار الى الحجة بسنده عن منصور بن حازم قال
قلت لابي عبد الله ع ان الله اجل واكرم من ان
يعرف بخلقه بل الخلق يعرفون بالله قال صدقت
قلت ان من عرف ان له ربا فقد ينبغي له ان يعرف
لذلك الرب رضا وسخطا وانه لا يعرف رضاه و
سخطه الا بوحي او رسول فمن لم يأته الوحي فقد ينبغي
له ان يطلب الرسل فاذا لقيهم عرف انهم الحجة وان
لهم الطاعة المفترضة وقلت للناس تعلمون ان
ان رسول الله صلى الله عليه وآله كان هو الحجة من الله
على خلقه قالوا بلى قلت فحين مضى رسول الله ص
من كان الحجة على خلقه فقالوا القرآن فنظرت
في القرآن فاذا هو يخاصم به المرجئ والقدري
والزنديق الذي لا يؤمن حتى يغلب الرجال بخصومته
فعرفت ان القرآن لا يكون حجة الا بقيم فما
قال فيه من شيء كان حقا فقلت لهم من قيمه

القرآن

القرآن فقالوا ابن مسعود قد كان يعلم وعمر يعلم
وحذيفة يعلم قلت كله قالوا لا فلم اجد احدا
يقال انه يعرف ذلك كله الا عليا صلوات الله
عليه واذا كان الشيء بين القوم فقال هذا لا ادري
وقال هذا انا ادري فاشهد ان عليا عليه السلام
كان قيم القرآن وكانت طاعته مفترضة
وكان الحجة على الناس بعد رسول الله صلى الله
عليه وآله وان ما قال في القرآن فهو حق فقال رحمك
الله اقول لا ريب في ان الاحاديث المذكورة
صريحة في ان معرفة الله ضرورية غير مكتسبة
فظهر بما ذكرناه بطلان مذهب المعتزلة والاشاعرة
في اول الواجبات والحديث الاخير صريح في
ان احكام الله تعالى غير عقلية بل معرفة الاحكام
موقوفة على الوحي والتنزيل فان قيل كيف ادعيتم
ان معرفة الله على مذهب اهل البيت عليهم السلام ضرورية
والله سبحانه وتعالى قد استدل على معرفته في كتابه

في ايات كثيرة مثل قوله تعالى ان
في خلق السموات والارض واختلاف
الليل والنهار لايات لاولي الالباب وغيرهما من
الايات قلنا امثال هذه الايات تنبيهات وتذكيرات
للنفوس الغافلة لمرضها السقيمة بالشبهات ولا يبعد
ان يصير بالشبهات الضروري كالنظري الا ترى صاحب
الوسواس عند صلوة الظهر مثلا مع علمه بالضرورة بان
الوقت وقت الظهر وبان الصلوة صلوته
يشك في علمه بل يظن انه غافل عما علمه بالضرورة
فيتعسر عليه التنبيه ومثاله من قال بالجبر
من المخالفين فانه كل انسان لم يبتل بشبه
المخالفين فانه يعلم قطعا بالضرورة بان ما يفعله
هو فعله غير صادر عن غيره واما بعد
ما ابتلى بشبه المخالفين فيشك فيما علمه بالضرورة
ويظن ان ما يفعله فعل الله وامثاله كثيرة
فلا يخفى ان اصحاب النفوس السقيمة مع انهم يعرفون
الله بالضرورة يشكون في معرفته ويطلبون الدليل

عليه ويحسبون ان الله سبحانه لا يعرف الا بالدليل
واما النفوس القدسية الصحيحة فلا يحتاجون
الى دليل وقد اشار الى هذا مولانا ابو عبد الله
الحسين بن علي عليهما السلام في دعاء عرفة بقوله
كيف يستدل عليك بما هو في وجوده مفتقر
اليك ايكون لغيرك من الظهور ما ليس لك حتى يكون
هو المظهر لك متى غبت حتى تحتاج الى دليل يدل عليك
ومتى بعدت حتى تكون الاثار هي التي توصل اليك
عميت عين لا تراك ولا تزال عليها رقيبا وخسرت صفقة
عبد لم تجعل له من حبك نصيبا فائدة قال السيد
الفاضل العامل الموفق الفاطمي في كتاب كشف المحجة
في بيان ان المعرفة فطرية ردا على المتكلمين القائلين
بوجوب تحصيل المعرفة من الادلة المسطورة في كتبهم
وهذه بعض عباراته في الفصل الثامن عشر منه
انهم لو عرفوا ان مكلفا ولد على الفطرة حر عاقل
عقيب بلوغ رشده باحد اسباب انه قد ارتد
بردة يحكم فيها ظاهر الشرع باحكام الارتداد اشاروا

المؤيد ابو القاسم علي بن موسى بن جعفر بن محمد بن الطاوس العلوي

بقتله وقالوا قد ارتد عن فطرة الاسلام وتقلدوا اباحة دمه
وماله وشهدوا انه كفر بالله بعد اسلام فلولا ان العفو
قاضية بالاكتفاء والغناء بايمان الفطرة دون ماذكروه
من طول الفكرة كيف كان يحكم على هذا بالردة وقد
عرفوا انه ما يعلم طريقا من طرايقهم ولا سلك حقيقة
من حقايقهم ولا تردد الى معلم من علماء المسلمين ولا
فهم شيئا من الفاظ المتكلمين الى اخر كلامه ثم
قال في الفصل التاسع عشر وكيف كان الله جل
جلاله يبيح دمه وماله وما احسن به اليه وما مضى عليه
من الزمان بعد بلوغ رشاده ما يكفيه لتعلمه من استاده
ومن ملازمته وتردادهم والله جل جلاله ارحم
من الخلق كلهم بعباده وما اباح دمه الا وقد اكتفى
منه بما فطره عليه وبما يسعه من اقل الايمان
بعد رشاده لاعتقاده وقال في الفصل
الحادي والعشرين انك تجد اكثر العارفين لا يعرفون
وقت معرفتهم به جل جلاله ولا يوم ذلك ولا ليلة
ولا شهره ولا سنة ولو كان بمجرد كسبهم ونظرهم

قد عرفوه لكان وقت ذلك او ما قاربه قد فهموه
الى اخر كلامه فصل في سائر فروع
الوجوب والحرمة العقليين الاول وجوب شكر
المنعم قال المعتزلة ومن تبعهم من الامامية ان شكر
المنعم واجب عقلا واستدلوا عليه بوجوه الاول انه
لو لم يجب شكر المنعم عقلا لم يجب المعرفة بالله عقلا
والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة ان العقل
الصريح قاض بان الشكر والمعرفة متساويان وانه
لا فرق بينهما فيجب تساويهما في حكم العقل فاذا
لم يقض العقل بوجوب المعرفة والا يلزم الترجيح بلا
مرجح وانه محال واما بطلان التالي فانه يلزم افحام
الانبياء لانهم عليهم السلام اذا اظهروا المعجزة كان للمكلف
ان يقول لا يجب علي النظر في معجزتكم الا بالشرع والشرع
لا يستقر ولا يجب اتباعه الا بالنظر في معجزتكم
فينقطعون بذلك وهو المراد بالافحام اقول
هذا الدليل موضع نظر لانا لا نسلم بطلان التالي
لانا قد بينا ان المعرفة فطرية غير واجبة عقلا و

نظرية فلا يلزم الافحام وان سلمنا كون المعرفة عقلية
فيمكن الالزام الافحام على تقدير عدم وجوب المعرفة
ايضاً بان يصرف الله المدعو الى النظر في المعجزة عن ترك
النظر وان يقول لا يجب على النظر في معجزتكم الا بالشرع و
يمكن ايضاً ان يقول المدعو لما انظر في المعجزة الا بعد
وجوب المعرفة ولا يجب على المعرفة الا بعد النظر يجب على
المعرفة ويمكن ايضاً ابطال دليلهم هنا بمنع الملازمة
ودعوى التساوي بينهما دعوى بغير دليل ودعوى بي
ضرورة التساوي غير معقول الوجه الثاني
ان وجوب شكر المنعم معلوم للعقلاء علماً ضرورياً وفيه
نظر لان العقل لا يحكم الا بحسن شكر المنعم اما وجوبه فلا
الثالث انه دافع للخوف وكلما كان دافعاً
للخوف فهو واجب عقلاً اما الصغرى فلان المكلف يجوز
المؤاخذة على ترك الشكر فيحصل له خوف وذلك
الخوف يندفع عنه بالشكر قطعاً واما الكبرى وهي
ان كلما كان دافعاً للخوف فهو واجب عقلاً
فهو معلوم بالضرورة وهذا الدليل ايضاً محل

نظر لانه يمكن منع الصغرى والكبرى اما الصغرى فلانه
ربما لا يخطر ببال احد استحقاق العقوبة بترك الشكر
فلا يحصل الخوف وان سلمنا خطوره بالبال فلا
نسلم اندفاع الخوف بفعل فرد من افراد الشكر لان
كل تعظيم يفعل شكراً بغير اذن من الله يجوز ان لا
يكون مراد الله فيستحق به العقاب واما الكبرى
فلا نسلم ان دفع الخوف واجب بل دفع الخوف حسن
يستحق به المدح ولا يحكم العقل باستحقاق تاركه
العقاب احتجت الاشاعرة بان شكر المنعم لو كان
واجباً بالعقل لكان وجوبه اما ان يكون لا
لفائدة او لفائدة والثاني بقسميه باطل فالمقدم
مثله اما الملازمة فظاهرة واما بطلان القسم
الاول من قسمي التالي فلانه عبث والعبث
عندكم قبيح عقلاً فكيف يكون واجباً واما
الثاني فلان تلك الفائدة اما ان يكون عائدة
الى الله او الى الشاكر والاول محال لاستغنائه
تعالى عن كل شيء واستعلائه عن جلب

النفع ودفع الضرر والثاني محال ايضاً لانها اما
ان يكون عاجلة او آجلة والاول محال اذ العاجل
ليس الا التعب والمشقة باداء الشكر والثاني محال
باطل ايضاً لامكان ايصال تلك الفايدة الآجلة
بغير توسط الشكر فيكون توسطه عبثاً وايضاً العقل
لا يقتضي ترتب فايدة اخروية على الشكر بحيث يترتب
الوجوب عليها والجواب ان وجوبه لكونه شكر
الا لامر آخر مغاير له كما في طلب النفع ودفع الضرر
فانه مطلوب لنفسه لا لامر آخر ويمكن ان يكون
الشكر واجباً للفايدة الآجلة ولا يكون توسطه عبثاً
لا لحصولها على وجه الاستحقاق امر مطلوب وهو
غير ممكن الا بتوسط الشكر ويمكن ايضاً ان تكون
الفايدة استحقاق المدح وعدم ترتب اللوم والعتب
والتحقيق في هذا المقام ان العقل يحكم بحسن الشكر
ولكن لا يحكم بالوجوب ولا يستحسن الشكر بشيء
اختراعي كحركة اليد او الراس او غيرهما بل ينتظر الوحي
ليشكر الله بما يأمره به ويشرعه له فظهر بما قلناه

بطلان

بطلان قول المعتزلة والاشاعرة وحصحص الحق الذي
هو مذهب اهل البيت عليهم السلام الفرع الثاني
من فروع الحسن والقبح العقليين حسن التكليف
اعلم ان من قال بالحسن والقبح العقليين من الامامية
والمعتزلة قالوا بحسن التكليف بل بوجوبه على الله و
المراد بالتكليف هو امره تعالى عبده بما فيه مصلحتهم
ونهيهم عما فيه مفسدتهم ولا يخفى على من له
ادنى فهم وفطانة حسن التكليف وان كان مشتملاً
على مشقة والغرض من التكليف هو التعريض لاستحقاق
الثواب الدايم المشتمل على التعظيم والاجلال والمدح
بالتعريض للثواب هو جعل العبيد بحيث يكونون متمكنين
من تحصيل الثواب وليس الغرض من التكليف هو
الوصول الى الثواب والا لزم قبح تكليف الكافر الذي يعلم الله تعالى
عدم امتثاله وعدم وصوله الى الثواب ومما يدل على وجوب
التكليف على الله ان تركه نقض الغرض وهو محال على الحكيم وهو
فهو محال على الله الحكيم ومما يدل ايضاً على وجوبه ان ترك
التكليف اغراء بالقبيح وهو قبيح بالضرورة وبيان الملازمة ان

العبيد مجبولون على الميل الى الشهوات ونفوسهم امارة
بالسيئات فتركهم بغير زاجر لهم من امر ونهي اغراء
بالقبايح والاشاعرة بناء على اصلهم الفاسد
من نفي الغرض عن الله وانكار الحسن والقبح العقليين
انكروا حسن التكليف ووجوبه الفرع الثالث
من فروع الحسن والقبح العقليين وجوب التمكين
اعلم انه على مذهب القائلين بالحسن والقبح العقليين
قبيح على الله سبحانه ان يكلف العباد بما لم يتمكنوا
منه ولم يقدروا عليه وخالفهم في هذه المسألة
الاشاعرة المنكرون للحسن والقبح العقليين
وجوزوا على الله تكليف ما لا يطاق ولم يحكموا بقبح
تكليف من لا جناح له بالطيران ولا يد له بالكتابة
ولم يستقبحوا تعذيب تارك الطيران وتارك الكتابة
مع عدم قدرتهما وهذا قول عجيب متعجب عنه كل انسان
حتى المجانين والصبيان الفرع الرابع وجوب
اللطف وهو ما يقرب الى الطاعة ويبعد عن المعصية
ولا يكون له حظ من التمكين ولا يبلغ الى حد الالجاء

واللطف

واللطف على نوعين ناجع وغير ناجع واللطف الناجع
الذي يقع عنده الواجب ولولاه لم يقع يسمى
توفيقا وما كان يرتفع عنده القبيح ولولاه لم يرتفع
يسمى عصمة ولا يخفى ان الاشاعرة حيث لم يقولوا با لحسن
والقبح العقليين انكروا وجوب اللطف على الله واما
المعتزلة فقالوا بوجوبه واما الامامية فقدماؤهم
المعاصرون للائمة عليهم السلام ليس في كلامهم ذكر
اللطف كما ليس في كلام ائمتهم عليهم السلام ذكره واما
المتأخرون منهم بحيث بعد زمانهم عن زمن ائمتهم
عليهم السلام وتتبعوا كتب المعتزلة وعاشروهم
وقعوا في بعض شبههم وتبعوهم في عدة مسائل منها
مسألة وجوب اللطف واستدلوا على وجوب
اللطف بانه اذا علم الله ان العبيد لا يأتون بالواجب
الا بفعل يقربهم اليه ولا يتركون الحرام الا بفعل يبعدهم
عنه وجب صدوره عنه والا يلزم نقض الغرض ونقض الغرض
سفه ممتنع على الله الحكيم وبيان الملازمة ان ارادته
تعلق بوقوع الطاعة منهم وانتفاء المعصية

عنهم فلو لم يفعل اللطف لكان ناقضا لغرضه ونظير
ذلك في الشاهد ان انسانا اذا تعلق غرضه بحضور شخص
وليمته وعلم انه لا يحضر الا عند نوع من الارسال او
البشاشة والتلطف ثم انه لم يفعل ذلك فانه يكون
ناقضا لغرضه اقول دليلهم هذا محل نظر فانه
لا يلزم من عدم وجوب اللطف نقض الغرض الا على
تقدير كون الغرض من التكليف الوصول الى الثواب
وقد بينا آنفا انه ليس بالغرض بل الغرض التعريض و
على هذا التقدير لا يلزم نقض الغرض اعلم ان جماعة
من متاخري الامامية استدلوا على وجوب نصب
الامام وعلى وجوب عصمته بوجوب اللطف فقالوا
نصب الامام المعصوم لطف وكل لطف على الله واجب
فنصب الامام المعصوم واجب واعترض امام
المخالفين على هذا الدليل بانه لو كان كل لطف
واجبا على الله لزم ان يكون القضاة ونواب الامام
المعصومين لان عصمتهم لطف فانا نعلم قطعا بان الناس
مع عصمة القضاة والنواب يقربون الى الطاعة ويبعدون

عن المعصية ولا يخفى ان هذا الاعتراض على الدليل
المذكور وارد وليس للمتمسكين به جواب عنه ثم اعلم
ان القائلين بوجوب نصب الامام من حيث انه
لطف قالوا بان التكليف بدون وجود الامام قبيح فلا
يجوز استتاره عن المكلفين الا ان يكونوا هم سببا
لاستتاره واعتقدوا ان كل من لا يرى المهدي
عليه السلام من الشيعة له مدخل في استتاره ولا ريب
ان هذا القول ضعيف بل التحقيق ان سبب الاستتار
اعداء آل محمد عليهم السلام دون شيعتهم واحبائهم
وتكليف الشيعة حسن وان لم يكونوا سببا للاستتار
لما بينا من عدم وجوب اللطف فان قيل اذا بطل
دليل المذكور على وجوب نصب الامام فبم يستدل
الامامية على وجوب نصب الامام المعصوم قلنا
نحن نستدل على وجوب النصب لامام المعصوم
بوجوب التمكين فنقول لا يجوز لنا العمل في احكام
الله الا بالعلم لانه لا يجوز العمل بالظن لقوله تعالى
ولا تقف ما ليس لك به علم وقوله تعالى ان الظن

لا يغني من الحق شيئا وقوله تعالى وان تقولوا على الله
ما لا تعلمون ولان العمل بالظن تقديم بين يدي الله
ورسوله وعمل بغير اذن الله وقد قال الله تعالى
ولا تقدموا بين يدي الله ورسوله وقال تعالى الله
اذن لكم ام على الله تفترون والايات الدالة على عدم
جواز العمل بالظن كثيرة والروايات الدالة عليه
عليهم متواترة فالتكليف بالعلم مع عدم الامام المعصوم
العالم بجميع الاحكام تكليف بما لا يطاق وهو محال
بالضرورة وبالاجماع لم يكن احد ممن ادعى لهم
الامامة متصفا بالعصمة والعلم بجميع الاحكام
سوى الائمة الاثنى عشر فثبت انهم الائمة المعصومون
العالمون بجميع الاحكام ويمكن تحرير الدليل على
وجه آخر وهو ان الله سبحانه مدح كتابه بان فيه
تبيان كل شيء وامرنا بالتمسك به مع انه مشتمل
على المجملات والمتشابهات والناسخ والمنسوخ
واختلف المفسرون في تفسيره وتمسك اهل
البدع بمتشابهاته في بدع ارائهم قال الله تعالى

هو الذي

وهو الذي انزل عليك الكتاب منه ايات محكمات
هن ام الكتاب واخر متشابهات فاما الذين في قلوبهم
زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة فلو لم
يكن في كل زمان امام معصوم عالم بجميع ايات الله
لكان التكليف باحكام القران تكليفا بما لا يطاق وهو
باطل بالضرورة فثبت ان في كل زمان امام معصوم
عالم بجميع آيات ولم يكن احد غير الائمة الاثنى عشر
متصفا بهذه الصفة فثبت ان الائمة الاثنى عشر
هم الائمة المعصومون المفسرون لكتاب الله ويمكن
تحرير الدليل على وجه آخر وهو ان الامة متعبدة
بالشرع مثل العبادات والعقود والاحكام والا... والايقاعات
ان تفاصيل ما جاء الشرع في هذه الاقطاب الاربعة
لا يعلم ضرورة وبادلة العقل والقياس والاستحسان
ليسا بدليلين على ما ذكرناه وليس في كتاب الاربعين
وفي حجة الاسلام في نصوص الكتاب العزيز والسنة
المقطوع بها ما يدل على التفصيل وكذا الاجماع
من حيث ان عدمه ظاهر في اكثر الشريعة لوجود

الاختلاف في مثل قوله تعالى اقيموا الصلوة فنص
على الصلوة ولم ينص في الكتاب ولا في السنة
المقطوع بها على ما يدل على تفصيلها المختلف فيه
بين الامة وقوله والسارق والسارقة فاقطعوا
ايديهما واسم اليد يطلق على هذه الجارحة الى المنكب
والى المرفق والى الزند والى اصول الاصابع فبان
ان اليد يطلق على كل واحد من هذه الغايات وقد
امر بقطع يد السارق فمن يقطع فيجب ان يكون في
الامة معصوم مقطوع بعصمته مامون الخطاء والزلل
من جهته بما لا يهتدى اليه وذلك تكليف بما لا يطاق وهو
قبيح محال على الله ولم يكن غير الائمة الاثنى عشر متصفا
بالعصمة والاطلاع بجميع الاحكام بالاجماع فثبت امامتهم
ان قيل يلزم تكليف ما لا يطاق على تقدير وجود الامام
ايضا اذا كان غائبا غير متمكن قلنا ليس الامر كما قيل
بل حال الرعية في زمن الغيبة كحال اهل المكة في زمان
هجرة النبي صلى الله عليه واله الى المدينة فاما حال
الشيعة فكحال المستضعفين الذين لم يكونوا قادرين

اى الغايات صح

ليرجع اليه في المسكوت
عنه في الكتاب والسنة المقطوع
بها والا لكانت الامة متعبدة صح



الهجرة الى المدينة واما حال المخالفين فكحال الذين كانوا
سببا لهجرة النبي صلى الله عليه واله وكانوا قادرين على الهجرة فاما المستضعفون
فلم يكن الواجب عليهم سوى العمل بما علموا او التوقف والاحتياط
فيما لم يعلموا واما الذين كانوا سببا للهجرة فكان الواجب عليهم
العلم بجميع الاحكام والعمل بها لانهم كانوا سببا للهجرة وكذا
حال المخالفين في زمن الغيبة لانهم قادرون على ازالة
خوف الامام وتحصيل الاعتقاد الصحيح بالادلة القاطعة
وترك التقليد الموجب لاستتار الامام فهم معاقبون
ماخوذون بترك الاحكام الواقعية المحفوظة عند الامام
ولا يلزم مفسدة تكليف ما لا يطاق لكونهم سببا للاستتار
بخلاف الشيعة الذين ليسوا سببا للاستتار فانهم ليسوا
مكلفين بالاحكام الواقعية والا يلزم تكليف ما لا يطاق
وهو محال على الله تعالى الفرع الخامس الاحباط
اعلم انه اذا اجتمع في المومن طاعات وزلات فذهب
الاشاعرة حيث انكروا الحسن والقبح العقليين الى
انه لا يجب على الله ثوابه ولا عقابه بل له اثابة
العاصي وعقاب المطيع ايضا وذهبت المرجئة الى ان

الايمان يحبط الزلات فلا عقاب على زلة مع الايمان
كما لا ثواب لطاعة مع الكفر وقالت المعتزلة ان كبيرة
واحدة تحبط ثواب جميع الطاعات وان زادت زلته
وذهب الجبائي وابنه الى رعاية الكثرة في الحبط وعملا
ان من زادت طاعاته على زلاته احبطت عقاب
زلاته وهذا الاحباط يسمى بالتكفير ايضا ومن زادت زلاته
على طاعاته احبطت ثواب طاعاته ثم اختلفا فقال
الجبائي اذا زادت الطاعات احبطت الزلات
باسرها من غير ان ينقص من ثواب الطاعات شيء
واذا زادت الزلات احبطت الطاعات بتمامها
من غير ان ينقص من عقاب الزلات شيء ونقل
عن الامام الرازي مذهب الجبائي ان الطاري
من الطاعة او المعصية يبقى بحاله ويسقط من السابق
بقدره ومذهب ابنه انه يقابل اجزاء الثواب
باجزاء العقاب فيسقط المتساويان ويبقى الزائد
وهذا هو الموازنة واستدل لهؤلاء المعتزلة على
الاحباط على ما نقل عنهم الشيخ الطوسي رحمه الله

في كتاب الاقتصاد ان من شان الثواب ان يقارنه تعظيم
واجلال ومن شان العقاب ان يقارنه استخفاف واهانة
ومعلوم ضرورة استحالة تعظيم احد منا الغير مع استخفافه
في حالة واحدة وفيه نظر لانه لا يمكن ادعاء الضرورة في
هذه الدعوى مع كونه محل الخلاف ولا ريب ان المولى
اذا قال لعبده ان تطعني اثبك بكذا واعظمك وان
تعصني اعاقبك واستخف بك فاطاع المولى في امره
وعصاه في امر اخر فلا يستحيل عند العقل ان يثيبه المولى
بما وعده بالطاعة ويعاقبه بما اوعده بعصيانه واستدلوا
ايضا بوجه اخر هو اضعف من المذكور ذكر الدليلين
المذكورين الشيخ الطوسي ره في الاقتصاد واطال
الكلام في ابطالهما واختار رحمه الله القول ببطلان
الاحباط والتكفير مستدلا بانه يؤدي الى ان من جمع
بين الاحسان والاساءة ان يكون عند العقلاء بمنزلة
من لم يحسن ولم يسئ اذا تساوى المستحقان من المدح
والذم او يكون بمنزلة من لم يحسن ان كان المستحق
على الاساءة اكثر او بمنزلة من لم يسئ ان كان المستحق

على الطاعة الكثيرة نظر لانه لا مانع من ان يكون صدور
الاحسان وترتب الثواب عليه مشروطا بعدم
اكثرية الاساءة فيكون المحسن على هذا التقدير
كمن لم يحسن او يكون ترتب العقاب على الاساءة
مشروطا بعدم اكثرية واستدل المحقق رحمه الله
في التجريد على بطلان الاحباط بانه ظلم وعلى
ما بيننا الا يترتب على التكفير والاحباط ظلم
واستدل البعض على بطلان الاحباط والتكفير بقوله
تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال
شرا يره وفي دلالة هذه الاية نظر لان الله تعالى يمكن
ان يرى عبده الاعمال المحبطة ليتحسر والاعمال المكفرة
ليشكر فلا منافاة بين رؤية الاعمال والاحباط و
التكفير وتحقيق المقام ان التكفير والاحباط
بالمعنى الذي اختاره المعتزلة باطل لعدم الدليل
عليه وقد بينا بطلان دليلهم ونفيهما مطلقا
على ما اختاره شيخنا ابو جعفر الطوسي رحمه الله
باطل لعدم الدليل والذي استفدته من الكتاب

والسنة انهما حق بمعنى آخر اما التكفير فهو حق بمعنى ان
الحسنات تكفر السيئات وهي الصغائر بشرط ان يكون
فاعل الصغائر مجتنبا من الكبائر ومما يدل عليه هذه
الايات والذين امنوا وعملوا الصالحات لنكفرن عنهم
سيئاتهم ولنجزينهم احسن الذي كانوا يعملون ان الحسنات
يذهبن السيئات انما يتقبل الله من المتقين ان تجتنبوا
كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم اي اذا اجتنبتم
الكبائر كفرنا صغائركم بالحسنات فالمستفاد من هذه الايات
ان التقوى وترك الكبائر شرط لقبول الحسنات والحسنات
المقبولة مكفرة الصغائر والروايات الدالة على ان
ترك الكبائر شرط في تكفير الحسنات كثيرة منها ما روي
عن النبي صلى الله عليه انه قال ان الصلوة كفارة
لما بينهن ما اجتنب الكبائر وعنه ايضا صلى الله عليه ما من امرئ
مسلم يحضره صلوة مكتوبة فيحسن وضوءها وخشوعها
وركوعها الا كانت كفارة لما قبلها من الذنوب ما لم
يؤت كبيرة وعنه صلى الله عليه وآله ان الصلوات
الخمس والجمعة الى الجمعة كفارات لما بينهن ما لم

يغشى الكباير والاحاديث الواردة في وقوع التكفير
متواترة واما الاحباط بمعنى اسقاط الثواب بسبب
ارتكاب الكباير وعدم التقوى فليس دليل يدل
على نفيه بل يدل على ثبوته عدة ايات وروايات
ومن الايات قوله تعالى لا تبطلوا صدقاتكم بالمن
والاذى وقوله ولئن اشركت ليحبطن عملك وقوله
تعالى ان الذين يكفرون بايات الله ويقتلون
النبيين بغير حق ويقتلون الذين يامرون بالقسط
من الناس فبشرهم بعذاب اليم اولئك الذين
حبطت اعمالهم في الدنيا والاخرة وما لهم من ناصرين
وقوله اولئك الذين كفروا بايات ربهم
ولقائه فحبطت اعمالهم فلا نقيم لهم يوم القيمة وزنا
وقوله تع يا ايها الذين امنوا لا ترفعوا اصواتكم فوق
صوت النبي ولا تجهروا له بالقول كجهر بعضكم لبعض
ان تحبط اعمالكم وانتم لا تشعرون وقوله ذلك بانهم
اتبعوا ما اسخط الله وكرهوا رضوانه فاحبط اعمالهم
وغيرها من الايات والعجب ان الشيخ الجليل ابا جعفر

الطوسي

الطوسي رحمه الله تمسك بالشبهة المذكورة وانكر التكفير
والاحباط وتبعه على هذا الراي جماعة كثيرة حتى حسب
من تاخر عنهم ان هذا مذهب جميع الامامية واول منكروا
الاحباط والتكفير الايات والروايات الصريحة فيهما تاويلا
بعيدا وحيث انكروا التكفير قالوا كل ذنب كبيرة يعني
كل ذنب يترتب عليه العقاب ولا يكفر بالحسنات
ولا بترك الكبائر وممن تبع الشيخ في هذا الراي الشيخ الكبير
المفسر رحمه الله واول قوله تعالى ان تجتنبوا الى اخر
الاية بانه ان اجتنبتم الكباير بعد النهي نكفر عنكم
ما فعلتم منها قبل ورود النهي وهكذا اول ساير
الايات الدالة على التكفير وبطلان هذا التاويل
في غاية الظهور واعلم ان الشيخ الجليل بهاء الدين
محمد العاملي حيث لم يطلع على حقيقة مذهب الشيخ
الجليل ابي جعفر الطوسي واتباعه في الاحباط و
التكفير والروايات على معنى قولهم كل ذنب كبيرة
تعسر عليه الجمع بين اية التكفير والروايات الدالة
على التكفير واشتبه عليه امر العدالة على مذهب

الشيخ واتباعه القائلين بان كل ذنب كبيرة وينبغي ان
نأتي في هذا المقام بعباراته ونبين ضعف قوله ونذكر
تحقيق المقام قال الشيخ العاملي رحمه الله في شرح الحديث
الثالث من اربعينه وهو قول النبي صلى الله عليه وآله ما من صلوة
يحضر وقتها الا نادى ملك بين يدي الناس قوموا الى
نيرانكم التي اوقدتموها على ظهوركم فاطفؤها بصلوتكم
الحديث قوله صلى الله عليه وآله فاطفؤها بصلوتكم
صريح في ان الصلوة الحسنات تكفر الذنوب وتسقط
العقاب المتوعد عليها قال سبحانه ان الحسنات يذهبن
السيئات والمراد بها الصلوات لسوق الاية وقد
ورد ذلك في احاديث متكثرة من طرق العامة
والخاصة روى ابو حمزة الثمالي عن احدهما عليهما
السلام عن امير المؤمنين علي عليه السلام عن النبي صلى
الله عليه وآله انه قال والذي بعثني بالحق بشيرا
ونذيرا ان احدكم ليقوم من وضوءه فتساقط عن
جوارحه الذنوب فاذا استقبل الله بوجهه
وقلبه لم ينفتل وعليه من ذنوبه شيء كيوم ولدته

امه

امه انما منزلة الصلوات الخمس لامتي كنهر جار على باب
احدكم فما يظن احدكم لو كان على جسده درن ثم اغتسل
في ذلك النهر خمس مرات اكان يبقى في جسده درن فكذلك
والله الصلوات الخمس لامتي وروي في سبب نزول
قوله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات ان رجلا
من الصحابة اصاب قبلة فاتى النبي صلى الله عليه وآله
فاخبره فانزل الله تعالى اقم الصلوات طرفي النهار وزلفا
من الليل ان الحسنات يذهبن السيئات فقال الرجل
الي هذا فقال النبي صلى الله عليه وآله لجميع امتي كلهم ولا يخفى ان هذه
الذنوب التي وردت الاخبار بان الصلوة تكفرها
لا مخصوصة بما عدا الكبائر وفي كثير من الاحاديث
تصريح بذلك كما روي عن النبي صلى الله عليه وآله
قال الصلوات كفارة لما بينهن ما اجتنب الكبائر
وعنه صلى الله عليه وآله ما من امرء مسلم يحضره
صلوة مكتوبة فيحسن وضوءها وخشوعها وركوعها
الا كانت كفارة لما قبلها من الذنوب ما لم يؤت
كبيرة وعنه صلى الله عليه وآله ان الصلوات الخمس والجمعة الى الجمعة

كفارات لما بينهن ما لم تغش الكبائر والروايات
بذلك متظافرة فينبغي حمل الذنوب في الصغيرة الاولى
على الصغاير وان كان قوله صلى الله عليه وسلم كيوم ولدته امه
ظاهرا في العموم كما لا يخفى تهذيب ما ورد من ان
اجتناب الكبائر مكفرة للصغاير كما قال سبحانه ان
تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم
وندخلكم مدخلا كريما الاية في ما تضمنه الاحاديث
السابقة من كون الصغاير مكفرة بالصلوة فلعل
كلا منهما مكفر لنوع منها او ان لكل منهما مدخلا
في التكفير فهو بهذا الاعتبار تكفر في الجملة ولا يمكن ان
يحمل الصغاير التي تكفرها الصلوة على الصغاير الصادرة
عمن لا يجتنب الكباير لان ما في قوله صلى الله عليه وسلم ما اجتنب
الكبائر وما لم يؤت كبيرة وما لم تغش الكبائر ظرفية
فالمعنى ان الصلوات مكفرة فيما يجتنب وقت
اجتناب الكباير فمن لا يجتنبها تكون صغايره غير
مكفرة بالصلوة وهذا ظاهر لا سترة فيه انتهى
اقول ما ذكره رحمه الله في الجمع بين الاية والروايات

البعد وكيف يجوز ان يقول افصح الفصحاء وابلغ البلغاء
فاذا استقبل بوجهه وقلبه لم ينفتل وعليه من ذنوبه شيء كيوم
ولدته امه ويريد انه يغفر له نوع من انواع ذنوبه او يريد
ان استقباله بوجهه وقلبه له مدخل في غفران ذنوبه
وايضا كيف يجوز ان يكون احد هذين المعنيين مراد الله
من الاية المذكورة من غير ان ينصب قرينة تدل عليه
نعم بما ذكرناه ان الصواب في الجمع بين الايات ما بينا من
ان الحسنات المقبولة مكفرة للذنوب وشرط قبول الحسنات
الاجتناب عن الكباير فعلى ما قلناه لا اشكال في الجمع ولا بعد
ولا مفسدة كما يلزم من جمعه رحمه الله وقال ايضا في شرح الحديث
الثلثين اختلف اراء الاكابر في تحقيق الكباير فقال قوم
هي كل ذنب توعد الله عليه بالعقاب في الكتاب العزيز وقال
بعضهم هي كل ذنب رتب عليه الشارع حدا او صرح فيه
بالوعيد وقال طايفة هي كل معصية تؤذن بقلة اكتراث
فاعلها بالدين وقال اخرون كل ذنب علم حرمته بدليل
قاطع وقيل كلما توعد عليه توعدا شديدا في الكتاب او السنة
وعن ابن مسعود انه قال اقرؤا من اول سورة النساء الى

قوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم
فكل ما نهى عنه في هذه السورة الى هذه الآية فهو كبيرة وقال جماعة
الذنوب كلها كباير لاشتراكها في مخالفة الامر والنهي لكن قد يطلق
الصغيرة والكبيرة على الذنب بالاضافة الى ما فوقه وما تحته
فالقبلة صغيرة بالنسبة الى الزنا وكبيرة بالنسبة الى النظر
لشهوة وقال الشيخ الجليل امين الاسلام ابو علي الطبرسي
طاب ثراه في كتاب مجمع البيان بعد نقل هذا القول والى هذا
ذهب اصحابنا رضي الله عنهم فانهم قالوا المعاصي كلها كبيرة
لكن بعضها اكبر من بعض وليس في الذنوب صغيرة وانما
يكون صغيرا بالاضافة الى ما هو اكبر ويستحق عليه اكثر
انتهى كلامه وقال قوم انها سبع الشرك بالله وقتل النفس التي
حرم الله وقذف المحصنة واكل مال اليتيم والزنا والفرار
من الزحف وعقوق الوالدين ورووا في ذلك حديثا
عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم وزاد بعضهم على ذلك ثلثة
عشر اخرى اللواطة والسحر والربوا والغيبة واليمين الغموس
وشهادة الزور وشرب الخمر واستحلال الكعبة والسرقة ونكث
الصفقة والتعرب بعد الهجرة واليأس من روح الله والامن من مكر الله

وقد يزاد اربعة اخرى كالبتة واللمم ثم الحسد ... اهل البغي ... من غير ضرورة والبحث ... والقمار والحنث في الكيل

والوزن

والوزن ومعونة الظالمين وحبس الحقوق من غير عسر
والاسراف والتبذير والخيانة والاشتغال بالملاهي والا
صرار على الذنوب وهذه الاربعة عشر منقولة في عيون الا
خبار عن الرضا ع فهذه عشرة اقوال في ماهية الكبيرة وليس
على شيء منها دليل تطمئن به النفس ولعل في اخفائها
مصلحة لا تهتدي اليها عقولنا كما في اخفاء ليلة القدر
والصلوة الوسطى وغير ذلك وقد نقل اصحاب الحديث
عن ابن عباس رض انه سئل عن الكبائر اسبع هي فقال
هي الى السبعمائة اقرب منها الى السبعة وربما يقال ما ذهب
اليه الامامية من ان الذنوب كلها كبائر كما نقله
الشيخ الطوسي الطبرسي عنهم كيف يستقيم مع ما تقرر من
ان الصغاير مغفورة من اجتنب الكبائر كقوله تعالى ان
تجتنبوا كباير ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم وندخلكم
مدخلا كريما فانه يقتضي ان يكون الكبائر ذنوبا مخصوصة
لتجتنب فيحصل باجتنابها تكفير الصغاير والحاصل ان
تكفير الصغائر باجتناب الكبائر على القول بان الوصف
بالكبر والصغر اضافي وجوابه ان معناه ان من عن

كل منهما امور مخصوصة معقول فما معناه على القول

لو امران منها ودعت نفسه اليهما بحيث لا يتمالك
فكف نفسه من اكبرهما مرتكبا اصغرهما فانه تكفر عنه ما ارتكبه
لما استحقه من الثواب على اجتناب الاكبر كمن عن له
التقبيل والنظر بشهوة فكف عن التقبيل وارتكب النظر
كذا قيل وفيه تامل لان مما ذكرناه يظهر ان قولهم
العدل من يجتنب الكباير ولا يصر على الصغاير ينبغي
ان يراد به انه اذا عرض له امران كف عن الاكبر و لم
لم يصر على الاصغر وهذا المعنى وان كان غير مشهور فيما
بينهم ولا مسطور في كتب مصنفاتهم بل المتعارف بينهم
خلافه لكنه هو الذي يقتضيه النظر بناء على ذلك
المذهب فما في كلام بعض الاعلام من انه يلزمهم ان
يكون كل معصية مخرجة عن العدالة محل نظر ثم
لا يخفى ان كلام الشيخ الطبرسي مشعر بان القول بان الذنوب
كلها كبائر متفق عليه بين علماء الامامية وكذا الشيخ
ناقلا اذا قالت حذام فصدقوها فان القول ما قالت حذام
قالت حذام ولكن صرح بعض افاضل المتاخرين منهم بانهم
مختلفون وان بعضهم قايل ببعض الاقوال السالفة

في هذا

هذا القول الى رئيس الطايفة الشيخ المفيد وابن البراج و
ابي الصلاح والمحقق محمد بن ادريس والشيخ ابي علي الطبرسي
رضوان الله عليه وتحقيق ما هو الحق يقتضي بسطا آخر
من الكلام اشير عبارة الاربعين اول ما نقله رحمه الله في
بيان اختلاف المذاهب في الكبائر عبارة البيضاوي
في تفسيره سوى ما نقله عن عيون الاخبار وذكرها
ايضا بعينها صاحب كنز العرفان فيه وكانه نقلها عن
كتب المخالف ولا يخفى ان قول صاحب الاربعين فهذه
عشرة اقوال في الكبيرة وليس منها دليل تطمئن به النفس
ولعل في اخفائها مصلحة لا تهتدي اليها عقولنا
كما في اخفاء ليلة القدر والصلوة الوسطى وغير ذلك
بعيد عن التحقيق وتحقيق المقام ان الكبائر على مذهب
اهل البيت عليهم السلام هي ما اوعد الله عليها النار
والروايات الدالة على ما ادعيناه كثيرة اوردناها
في رسالة فرحة الدارين في تحقيق معنى العدالة على مذهب
الامامية وسنذكر ههنا ايضا بعضها ويلزم صاحب الاربعين
ان يلزم جميع المسائل التي اختلف العلماء فيها من جهة

على شيء م

اختلاف الاخبار نكون مثل ليلة القدر والصلوة الوسطى
وبطلان هذا الالتزام في غاية الظهور وكيف يجوز ان
يكون اخفاء الكبيرة كاخفاء ليلة القدر من قبل الله
سبحانه وهو موجب لاخفاء العدالة الموقوفة معرفتها على
معرفة الكبائر واخفاء العدالة موجب للخلل بالدين لان
كثيرا من جهات الدين موقوفة على معرفة العدالة ومن
الروايات الدالة على ان الكبيرة هي ما اوعد الله على النار
ما رواه ابن بابويه رحمه الله في الفقيه بسنده عن كثير
النواء قال سألت ابا جعفر ع عن الكبائر فقال كلما اوعد
عليه النار وما رواه بسنده عن الحلبي عن ابي عبد الله
عليه السلام في قول الله عز وجل ان تجتنبوا كبائر ما تنهون
عنه نكفر عنكم سيئاتكم وندخلكم مدخلا كريما قال
الكبائر التي اوجب الله عز وجل عليها النار وما رواه
عن ابن محبوب قال كتب معي بعض اصحابنا الى ابي
الحسن ع يسأله عن الكبائر كم هي وما هي فكتب الكبائر
من اجتنب ما اوعد الله عليه النار كفر عنه سيئاته اذا
كان مؤمنا والسبع الموجبات قتل النفس الحرام

وعقوق الوالدين واكل الربوا والتعرب بعد
الهجرة وقذف المحصنة واكل مال اليتيم والفرار من الزحف
وما رواه بسنده عن محمد بن مسلم عن ابي عبد الله
ع قال سمعته يقول الكبائر سبع قتل المؤمن متعمدا
وقذف المحصنة والفرار من الزحف والتعرب
بعد الهجرة واكل مال اليتيم ظلما واكل الربوا بعد البينة
وكلما اوجب الله عليه النار وما رواه بسنده
عن ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام قال
سمعته يقول ومن يؤت الحكمة فقد اوتي خيرا
كثيرا قال معرفة الامام واجتناب الكبائر التي اوجب الله
عليه النار ومنها ما رواه محمد بن بابويه في كتاب
ثواب الاعمال وعقاب الاعمال بسنده عن احمد بن عمر الحلبي
قال سألت ابا عبد الله عليه عن قول الله عز وجل
ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم
قال من اجتنب ما اوعد الله عليه النار اذا
كان مؤمنا كفر عنه سيئاته ويدخله مدخلا
كريما والكبائر السبع الموجبات قتل النفس الحرام وعقوق

الوالدين واكل الربوا والتعرب بعد الهجرة وقذف المحصنة
واكل مال اليتيم والفرار من الزحف وروى بسنده
عن محمد بن الفضيل عن ابي الحسن الرضا عم في قول الله تبارك
وتعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم
قال من اجتنب ما اوعد الله عليه النار اذا كان مؤمنا
كفر سيئاته وروى بسنده عن عبيد وس قال سئلت
ابا جعفر عم عن الكبائر قال كل شيء وعد الله عليه النار
وفي كتاب تحفة العقول عن محمد بن ابي الفضيل عن ابي الحسن
عم في قول الله ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم
سيئاتكم قال من اجتنب ما وعد الله عليه النار اذا كان
مؤمنا كفر عنه سيئاته وفيه ايضا عن كثير النوا
قال سئلت ابا جعفر عليه السلم عن الكبائر قال كل شيء وعد الله
عليه النار انتهى ما اوردنا نقله من الاخبار الدالة
على ان الكبيرة هي ما اوعد الله عليه النار ثم اعلم
ان من هذه الاخبار ما يدل على ان ما اوعد الله عليه
النار سبعة وبعض الاحاديث يدل على ان ما اوعد الله
عليه النار اكثر من سبعة فيمكن الجمع بان الكبائر التي

اجتنابها شرط لقبول الحسنات وتكفير السيئات
سبعة وما عدا السبعة ليس اجتنابه شرطا وان
كان كبيرة وايضا من الروايات الدالة على ان
الكبائر الموجبات سبعة ما رواه محمد بن يعقوب
الكليني بسنده عن الحسين بن محمد عن معلى بن
محمد عن الوشاء عن ابان عن ابي بصير عن ابي
عبد الله عم قال سمعته يقول الكبائر سبعة منها
قتل النفس متعمدا او الشرك بالله العظيم وقذف المحصنة
واكل الربوا بعد البينة والفرار من الزحف
والتعرب بعد الهجرة وعقوق الوالدين واكل مال
اليتيم ظلما قال والتعرب والشرك واحد وما رواه
عن علي بن ابراهيم عن محمد بن عيسى عن يونس
عن عبد الله بن مسكان عن محمد بن مسلم عن
ابي عبد الله عليه السلم قال سمعته يقول الكبائر سبع
قتل المؤمن متعمدا وقذف المحصنة والفرار من
الزحف والتعرب بعد الهجرة واكل مال اليتيم ظلما
واكل الربوا بعد البينة ومنها ما رواه ايضا عنه

عن ابيه عن ابن ابي عمير عن عبد الرحمن بن الحجاج عن عبيد
بن زرارة قال سالت ابا عبد الله عم عن الكباير فقال هن
في كتاب علي ع سبع الكفر بالله وقتل النفس وعقوق
الوالدين واكل الربوا بعد البينة واكل مال اليتيم ظلما
والفرار من الزحف والتعرب بعد الهجرة وما روى
علي بن حسان الواسطي عن عمه عبد الرحمن بن كثير
عن ابي عبد الله عم قال ان الكباير سبع فينا نزلت
ومنا استحلت فاولها الشرك بالله العظيم وقتل
النفس التي حرم الله واكل مال اليتيم وعقوق الوالدين
وقذف المحصنة والفرار من الزحف وانكار حقنا
الحديث ومنها ما في تفسير علي بن ابراهيم قال ره
في تفسير قوله تع ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه
الاية هي سبع الكفر وقتل النفس وعقوق الوالدين
واكل مال اليتيم واكل الربوا والفرار من الزحف والتعرب
بعد الهجرة لا يخفى انه استفيد مما اوردناه من الايات
والروايات ان الكباير ذنوب معينة فثبت بطلان
قول من قال من العلماء ان كل ذنب كبيرة وقد بينا في بحث

الاحباط والتكفير ضعف هذا القول وضعف دليل
القايلين به ثم اعلم ان الشيخ بهاء الدين رحمه الله
على ما نقلنا عنه نسب القول بان كل ذنب كبيرة الى قدماء
الشيعة وقال الوصف بالصغر والكبر عندهم اضافي ومعنى
التكفير على مذهبهم ان من عن له امران منها ودعت
نفسه اليهما فكفها عن اكبرهما مرتكبا اصغرهما فانه
يكفر عنه ما ارتكبه لما استحقه من الثواب على
اجتناب الاكبر ولا ريب ان هذا الكلام بمعزل عن
التحقيق لان الشيخ الطوسي القايل بان كل ذنب كبيرة
ومن تبعه انكروا التكفير واولوا الايات والروايات
الدالة على التكفير على ما بيناه في بحث الاحباط
والتكفير فنسبة التكفير المذكور اليهم غلط عظيم و
يلزم من قوله ان من عن له قتل النفس وشرب الخمر
فترك الاكبر وارتكب الصغير فيكون الاصغر مكفرا
وقبح هذا القول وبطلانه في غاية الظهور فنسبته
الى قدماء الشيعة غير جايز ثم قال ما ذكرناه يظهر
ان قولهم العدل من يجتنب الكباير ولم يصر على

على الصغاير ينبغي ان يراد انه اذا عرض له امران من المعاصي
كف عن الكبير ولم يصر على الاصغر اقول لا ريب ان نسبة
هذا القول الى قدماء الشيعة فرية بلا مرية ويلزم من
هذا القول ان من عرض له القتل وشرب الخمر يكون عادلا
لا وهو خلاف اجماع المسلمين فان قيل اذا لم يكن
ماذكره هذا الفاضل مذهبا للقدماء القائلين بان
كل ذنب كبيرة فما مذهبهم في العدالة قلنا اختلف كلام
هؤلاء في العدالة فمنهم من شرط في العدالة ان يكون
مجتنبا من الكباير التي وعد الله عليها النار وان كان على
مذهبه غير ما اوعد الله عليه النار ايضا كبيرة بمعنى انه
قبيح غير مكفر وهو ما اختاره الشيخ الطوسي رحمه الله
عملا بمقتضى رواية ابن ابي يعفور وهي هذه قال
عبد الله بن ابي يعفور قلت لابي عبد الله عم بم تعرف
عدالة الرجل من المسلمين حتى تقبل شهادته لهم
وعليهم فقال ان تعرفوه بالستر والعفاف وكف البطن
والفرج واليد واللسان ويعرف باجتناب الكباير
التي اوعد الله عز وجل عليها النار من شرب الخمر والزنا

والربوا وعقوق الوالدين والفرار من الزحف وغير
ذلك والدلالة على ذلك كله ان يكون ساترا لجميع
عيوبه حتى يحرم على المسلمين ما وراء ذلك من عثراته و
عيوبه وتفتيش ما وراء ذلك ويجب عليهم تزكيته
واظهار عدالته في الناس ويكون منه التعاهد
للصلوات الخمس اذا واظب عليهن وحفظ مواقيتهن
بحضور جماعة من المسلمين وان لا يتخلف عن جماعتهم
في مصلاهم الا عن علة فاذا كان كذلك لازما لمصلاه
عند حضور الصلوات الخمس فاذا سئل عنه
في قبيلته ومحلته قالوا ما راينا منه الا خيرا مواظبا
على الصلوات متعاهدا لاوقاتها في مصلاه فان ذلك
يجيز شهادته وعدالته بين المسلمين وذلك ان
الصلوة ستر وكفارة للذنوب وليس يمكن
الشهادة على الرجل بانه يصلي اذا كان
لا يحضر مصلاه ويتعاهد جماعة المسلمين وانما
جعل الجماعة والاجتماع الى الصلوة لكي يعرف من
يصلي ممن لا يصلي ومن يحفظ مواقيت الصلوة

ممن يضيع ولولا ذلك لم يمكن احد ان يشهد
على اخر بصلاح لان من لا يصلى لا صلاح له بين المسلمين
فان رسول الله صلى الله عليه وآله هم بان يحرق قوما في منازلهم
لتركهم لحضور جماعة المسلمين وقد كان فيهم من يصلي
في بيته فلم يقبل ذلك منهم فكيف تقبل شهادة
او عدالة بين المسلمين ممن جرى الحكم من الله عز وجل
ومن رسوله صلى الله عليه وآله لا صلوة لمن لا
يصلي في المسجد فيه الحرق في جوف بيته بالنار
وقد كان يقول صلى الله عليه وآله الصلوة لمن لا
يصلي في المسجد مع المسلمين الا من علة وينبغ
ان نانى باقوال ساير القائلين بان كل ذنب كبيرة
في العدالة بعبارة العلامة رحمه الله قال في المختلف
بعد نقل مذهب الشيخ في النهاية وقال المفيد العدل
من كان معروفا بالدين والورع من محارم الله تعالى
وقال ابن البراج العدالة معتبرة في صحة الشهادة
على المسلم ويثبت في الانسان بشروط وهي البلوغ
وكمال العقل والحصول على ظاهر الايمان والستر والعفاف

واجتناب

واجتناب القبايح ونفى التهمة والظنة والحسد والعداوة
وقال ابو الصلاح العدالة شرط قبول الشهادة على المسلم
ويثبت حكمها بالبلوغ وكمال العقل والايمان واجتناب
القبايح اجمع وانتفاء الظنة بالعداوة او الحسد
او المناقشة او المهلكة وقال الشيخ في ط العدالة في اللغة
ان يكون الانسان متعادل الاحوال متساويا وفي الشريعة
هو من كان عدلا في دينه عدلا في مروته عدلا
في احكامه فالعدل في الدين ان مسلما لا يعرف منه شيء
من اسباب الفسق وفي المروة ان يكون مجتنبا للامور
التي يسقط المروة مثل الاكل في الطرقات ومد الارجل
بين الناس ولبس الثياب المصبغة والعدل في الاحكام
ان يكون بالغا عاقلا فمن كان عدلا في جميع ذلك
قبلت شهادته ومن لم يكن عدلا لم تقبل فان ارتكب
شيئا من الكباير وهي الشرك والقتل والزنا واللواط والغصب
والسرقة وشرب الخمر والقذف وما اشبه ذلك فاذا فعل
واحدة من هذه الاشياء سقطت شهادته فاما ان كان
مجتنبا للكباير مواقعا للصغاير فانه يعتبر الاغلب من حاله

فان كان الاغلب من حاله مجانبة المعاصي وكان يواقع ذلك نادرا
قبلت الشهادة وان كان الاغلب مواقعة المعاصي واجتنابه
ذلك نادرا لم تقبل شهادته وانما اعتبر الاغلب في الصغاير
لانا لو قلنا انه لا يقبل شهادته من واقع اليسير من
الصغاير ادى ذلك الى ان لا يقبل شهادة احد لانه لا احد
ينفك عن مواقعة بعض المعاصي وقال ابن الجنيد فاذا كان
الشاهد حرا بالغا مؤمنا بصيرا معروف النسب مرضيا
غير مشهور بكذب في شهادة ولا بارتكاب كبيرة ولا مقام
على صغيرة حسن التيقظ عالما بمعاني الاقوال عارفا
باحكام الشهادة غير معروف بمباشرة اهل الباطل
ولا بدخول في جملتهم ولا بالحرص على الدنيا ولا بتساقط
المروة بريا من اهواء اهل البدع التي توجب على المؤمنين
البراءة من اهلها فهو من اهل العدالة المقبول شهادتهم
وظاهر كلامه موافقة الشيخ في ط وقال ابن ادريس
هذا القول يعني كلام شيخنا في ط لم يذهب اليه الا في هذا
الكتاب يعني المبسوط ولا ذهب اليه احد من اصحابنا
لانه لا صغاير عندنا في المعاصي الا بالاضافة الى غيرها وما

خرجه

خرجه واستدل به من ان يودى ذلك الى ان لا يقبل شهادة
احد لانه احد ينفك عن مواقعة بعض المعاصي فغير واضح لانه
قادر على التوبة من ذلك الصغير فاذا تاب قبلت شهادته
وليست التوبة مما يتعذر على انسان دون انسان ولا شك
ان هذا القول تخريج لبعض المخالفين فاختاره شيخنا هنا و
نصره واورده على جهته ولم يقل عليه شيئا لان هذا عادته
في كثير مما يورده في هذا الكتاب انتهى ثم ذكر العلامة
ره والوجه ما قاله الشيخ في ط لنا ان اعتبار اجتناب
جميع القبايح في الشهادة مما يعسر ويشق ويؤدى الى
بطلان الشهادة وعدم مشروعيتها وذلك مناف
لمقتضى الحكمة وقد ورد النص بقبولها وقول ابن ادريس
ليس بشيء لان مع التسوية لا فرق بين الكبيرة والصغيرة
في سقوطها بها على ان التوبة من شرطها العزم على
ترك المعاودة ولا شك ان الصغاير لا ينفك منها الانسان
فلا يصح هذا العزم منه غالبا فلا يمكن التوبة في اغلب الاحوال
وفي رواية ابن ابي يعفور عن الصادق عم ما يوافق
كلام الشيخ في النهاية من عد اجتناب الكبائر في العدالة

ولو كان اجتناب الصغاير شرطا في العدالة لنص عليه عليهم السلام
ثم يشترط ترك الاصرار على الصغاير والتحقيق ان العدالة
كيفية نفسانية راسخة يبعث المتصف بها على ملازمة
التقوى والمروة ويتحقق باجتناب الكباير وعدم الاصرار
على الصغاير انتهى كلام العلامة ان قيل قد علم مما
ذكرت بطلان ما نسب صاحب الاربعين الى القدماء
وعلم من مذهبهم في العدالة واختلافهم فيها فما مذهبكم فيها
قلنا قد بيّنا بطلان القول بان كل ذنب كبيرة و
حققنا ان الكباير ذنوب معلومة معينة وهي ما
اوعد الله عليها النار ولا يكون مصرا على الصغاير
ويحكم بعدالة الرجل اذا كان ساتر العيوب ومواظبا
على الصلوات الخمس وحافظا مواقيتهن بحضور جماعة
المسلمين غير متخلف عن مصلاه في جماعتهم
بغير علة واذا سئل عنه في قبيلته ومحلته قالوا
ما راينا منه الا خيرا فاذا كان الرجل هكذا فهو عدل
ولا يجوز تفتيش ما وراء ذلك من عيوبه والعدالة
بالمعنى المذكور هو المستفاد من حديث عبد الله بن

فالتحقيق ان العدل هو الذي يجتنب كباير التي اوعد الله عليها النار

ابي يعفور

ابي يعفور ويؤيده روايات كثيرة ذكرناها في كتاب
وجهة الدارين في تحقيق معنى العدالة وما اختاره العلامة
رحمه الله ومن تبعه من ان العدالة كيفية نفسانية راسخة
تبعث المتصف بها على ملازمة التقوى والمروة غير مستفاد
من احاديث اهل البيت عليهم السلام وهؤلاء حيث ذهبوا الى
ان العدالة هي ملكة نفسانية قالوا بان معرفتها موقوفة
على المعاشرة الباطنة والتفتيش عن البواطن وهذا
خلاف ما يستفاد من الكتاب والسنة وادعى الشيخ رحمه الله
في كتاب الخلاف الاجماع على خلاف هذا القول وقال ما كان
البحث في ايام النبي صلى الله عليه وآله ولا ايام الصحابة ولا
ايام التابعين وانما هو شيء احدثه شريك بن عبد الله
القاضي ونسب هذا القول ايضا في الخلاف الى ابي يوسف ومحمد
والشافعي والى ابي حنيفة في خصوص القصاص والحدود ويخفى
ان قولنا في العدالة هو ما اختاره الشيخ رحمه الله في النهاية قوله
رحمه الله في الخلاف غير قوله في النهاية فانه في الخلاف اكتفى بظاهر
الاسلام وحكم بعدالة المسلمين من غير ان يتصفوا بصفة

زايدة على الاسلام الى ان يظهر فسقهم وادعى عليه الاجماع ويمكن
ان يأول قوله هذا ويحمل على ما اختاره في النهاية الفرع السادس
وجوب التوبة وهي الندم على المعصية والعزم على تركها مدة
العمر وقيل ان العزم لازم للندم ولا ينفك عنه والتحقيق
انه قد ينفك عنه كسيء الخلق قد يندم من اساءة الخلق ولكن لا يأيس
من خلقه ولا ييسر له عزم على العود ويشهد لما قلناه ما رواه
محمد بن بابويه في الفقيه عن رسول الله صلى الله عليه وآله
انه قال يا علي لكل ذنب توبة الا سوء الخلق فان صاحبه كلما
خرج من ذنب دخل في ذنب وكذا المؤمن اذا اعتاد الحرام
فاذا فعله فمن حيث الايمان واعتقاده باستحقاقه العقاب
يندم ويستغفر ولكن من حيث العادة لا يحصل له عزم على الترك
وهي واجبة عقلا على مذهب المعتزلة واتباعهم القائلين بالوجوب
والحرمة العقليين واستدل المحقق الطوسي ره في التجريد
على وجوبها عقلا بانها دافع للضرر ودفع الضرر واجب فما
يدفع الضرر واجب وبان الندم على كل قبيح او اخلال بالواجب
واجب قال الشارح هذا عند المعتزلة القائلين بالحسن

عدم

والقبح

والقبح العقليين واما عند الاشاعرة فوجوبها بالسمع والقبح لقوله
تعالى توبوا الى الله جميعا توبوا الى الله توبة نصوحا ونحو ذلك
اقول لا ريب في وجوب التوبة شرعا بدلالة الآيات والروايات
المتواترة واما عقلا فعلى ما اخترناه من ان الحسن والقبح عقليان
دون الوجوب والحرمة فهي غير متصفة بالوجوب بل متصفة
بالحسن قال المحقق في التجريد ويندم على القبيح لقبحه والا انتفت
التوبة وخوف النار اذا كانت الغاية فكذلك اقول
اذا كانت الغاية غير القبح وغير خوف النار فلا ريب
ليس بتوبة كان يكون الندم على المعصية لاضرارها
بالبدن واما اذا كان لخوف النار فعلى مذهب صاحب
التجريد ليس بتوبة والتحقيق عندي انه توبة لانه ليس
دليل يدل على ان التوبة هي الندم على الفعل القبيح
من حيث هو قبيح والمستفاد من الكتاب والسنة
ان التوبة هي الندم على القبيح اعم من ان يكون من حيث
انه قبيح او من حيث انه موجب للعقاب ثم قال فلا يصح
من البعض قال الشارح في الشرح اي اذا ثبت ان الندم

ان الندم صح

الندم م

على فعل القبيح او الاخلال بالواجب انما يكون توبة اذا
كان الندم لانه قبيح او اخلال يلزم ان لا يصح التوبة
من قبيح دون قبيح هذا مذهب ابي هاشم اقول
قد بينا ان التوبة يتحقق اذا كان بالندم على فعل
المعصية خوفا من العقاب فيمكن ان يكون العبد
معتادا ببعض المعاصي اللذيذة فلا يتركها ولا يندم عليها
على فعل غيرها مما لم يكن معتادا به خوفا من زيادة العقاب
وان سلمنا وجوب الندم على فعل المعصية من حيث
انها قبيح فيمكن ايضا التوبة من بعض المعاصي كما بينا بان
يندم على فعل المعاصي التي لا يكون معتادا بها من حيث
انها قبيحة ولا يندم على فعل المعاصي فعل ما يكون معتادا
بها من حيث وان كان عالما بقبحه ويمكن ايضا ان يندم من
فعل الكبائر من حيث انها قبيحة ولا يندم على الصغائر
مع كونها قبيحة لانها تكفر بالحسنات ولا ريب انه يلزم
على قول من لا يجوز التوبة عن قبيح دون قبيح الحكم ببقاء
الكفر على التائب منه اذا كان مقيما على صغيرة قال
شارح التجريد بعد ما ذكر مذهب ابي هاشم وذهب

ابو علي

ابو علي الى انه يصح التوبة من قبيح دون قبيح واحتج عليه بان
ان الندم على قبيح دون قبيح يصح كما ان الاتيان بواجب دون
واجب يصح وذلك لانه كما يجب عليه ترك القبيح لقبحه كذلك
يجب عليه فعل الواجب لوجوبه ولو لزم من اشتراك القبايح
في القبح عدم صحة الندم على قبيح دون قبيح لزم من اشتراك الوا جبات
في الوجوب عدم صحة الاتيان بواجب دون واجب وهذه المصير
بعيد لم ولا يتم القياس على الواجب انتهى كلامه والمانع اقول
لا يخفى ان استدلال ابي علي موجه لان المعتزلة له اتفقوا
على وجوب ترك القبيح من حيث انه قبيح وكذا اتفقوا على وجوب الاتيان
بالواجب من حيث انه واجب فنعلم بالضرورة انه لو لزم
من اشتراك القبايح في القبح عدم صحة الندم على قبيح دون
قبيح لزم من اشتراك الواجبات في الوجوب عدم صحة الاتيان
بواجب دون واجب وليس هذا بقياس كما زعم المانع بعد
ما حكم بعدم جواز التوبة عن قبيح دون قبيح رجع عن قوله
وجوزها عن قبيح دون قبيح وهذه عبارته والتحقيق
ان ترجيح الداعي الى الندم عن البعض يبعث عليه وان

بل في هذا التشبيه يبـ
لاتحاد طريق الواجب والقبيح
يخفى ان المانع صح

اشترك الدواعي في الندم على القبيح لقبحه كما في الدواعي الى الفعل
ولو اشترك الترجيح اشترك وقوع الندم الى كلامه ثم قال الشارح بعد
شرح كلامه اقول لا يخفى على المتأمل ان محصل ما ذكره من التحقيق للمتأمل
عدم التفرقة بين ترك القبيح والاتيان بالواجب كما ذكره ابو علي
فاخر كلامه الخالف اوله انتهى كلام الشارح قال صاحب المواقف بشرط
المعتزلة فيها امور ثلثة رد المظالم وان لا يعاود ذلك الذنب
وان يستديم الندم وهي عندنا غير واجبة فيها اما رد المظالم فواجب
براسه لا مدخل له في الندم على ذنب آخر واما ان لا يعاود فلان الشخص قد
يندم على الامر زمانا ثم يبدله والله مقلب القلوب واما استدامته
فليلزم فلان الشارع اقام الحكمي مقام ما هو حاصل بالفعل كما
في الايمان ولما في التكليف بها من الحرج المنفي عن الدين
انتهى اقول في الاول وهو رد المظالم اشكال لانه يحتمل
ان يكون واجبا براسه واما الثاني وهو عدم العود فليس شرطا للتوبة ويحتمل ان يكون
في العقل والنقل ما يدل عليه بل الروايات المنقولة عن اهل
البيت عليهم السلام تدل على انه ليس بشرط و يستفاد من
بعضها انه شرط في التوبة النصوح وهي التوبة الكاملة

روى

روى ابو جعفر محمد بن يعقوب في كتاب الكافي بسنده عن ابي
الصباح كناني قال سالت ابا عبد الله عم عن قول الله عز وجل
يا ايها الذين آمنوا توبوا الى الله توبة نصوحا قال يتوب العبد
من الذنب ثم لا يعود فيه واحب العباد الى الله المفتتنون
التوابون قال محمد بن الفضيل سالته عنها ابا الحسن عم
فقال يتوب من الذنب ثم لا يعود الى آخر الحديث وروى
فيه ايضا بسنده عن ابي بصير قال قلت لابي عبد الله عم
يا ايها الذين امنوا توبوا الى الله توبة نصوحا قال هو الذنب الذي
لا يعود فيه قلت وايّنا لم يعد فقال يا ابا محمد ان الله يحب
من عباده المفتتن التواب وروى ايضا فيه بسنده
عن محمد بن مسلم عن ابي جعفر عم قال يا محمد بن مسلم
ذنوب المؤمن اذا تاب منها مغفورة له فليعمل المؤمن
لما يستانف بعد التوبة والمغفرة اما والله انها ليست
الا لاهل الايمان قلت فان عاد بعد التوبة والاستغفار
من الذنوب وعاد في التوبة قال يا محمد اترى العبد المؤمن
يندم على ذنبه ويستغفر منه ويتوب ثم لا يقبل الله

توبته قلت فان نعم ذلك لما رأى يذنب ثم يتوب و
يستغفر فقال كلما عاد المؤمن بالاستغفار والتوبة عاد الله
عليه بالمغفرة الى آخر الحديث واما الثالث وهو استدامة
الندم فليس في العقل والنقل ما يدل على وجوبها ثم
اعلم ان بعض المعتزلة ذهب الى انه يجب على التايب الندم
على التفصيل ان كان يعلم القبايح مفصلا وان علم بعضها
مفصلا وبعضها مجملا وجب عليه التفصيل فيما علم مفصلا
وقال المحقق في التجريد وفي ايجاب التفصيل مع الذكر اشكال
اقول الظاهر انه لا يجب التفصيل لانه ليس في العقل والنقل
ما يدل على وجوبه ولكنه الاحوط وكذا اشكل رحمه الله في التجريد
في وجوب الندم على المعلول مع العلة كما اذا رمى فاصاب فان
الرمي علة والاصابة معلول والاشكال في وجوب الندم عليهما
والظاهر ان التوبة يتحقق كما بالندم على الرمي فقط ولا يحتاج
اليهما معا وكذا اشكل رحمه الله فيما ذهب اليه المعتزلة من انه
يجب على الله تعالى ان يسقط العقاب بالتوبة حتى قالوا ان
العقاب بعد التوبة ظلم واحتجوا بان العاصي قد بذل وسعه

فالتلافي

في التلافي فيسقط عقابه كمن بالغ في الاعتذار الى من اساء
اليه يسقط ذنبه بالضرورة وفيه نظر لان دعوى الضرورة
غفلة محضة والتحقيق انه لا يجب عقلا اسقاط العقاب بالتوبة
لان من اساء الى غيره وهتك حرمته ثم جاء معتذرا لا يجب في حكم العقل
قبول اعتذاره بل الخيرة الى من اسي اليه ان شاء عفى عنه وان شاء جازاه
واختلفوا ايضا في سقوط العقوبة فعند بعض المعتزلة بكثرة ثواب
التوبة وعند اكثرهم بنفس التوبة وهذا هو الحق والمستفاد من العقل
والنقل ولولاه لما كان الفرق بين التوبة المتقدمة على المعصية والتوبة
المتاخرة عنها في اسقاط عقابها كساير الطاعات التي تسقط العقوبات
لكثرة ثوابها على مذهب المعتزلة واللازم باطل للقطع بان من تاب
عن المعاصي كلها ثم شرب الخمر لا يسقط عنه عقاب الشرب واستدل
الآخرون بانه لو كان بنفس التوبة لسقط بتوبة المعاصي عند معاينة
النار والجواب عنه بان التوبة في الآخرة ليست بطاعة
لانها ليست دار تكليف بل هي دار الجزاء على الاعمال ثم اعلم
ان الذنب الذي يتوب عنه التائب ان لم يستتبع امرا آخر
يلزمه الاتيان شرعا كلبس الحرير مثلا كفى الندم عليه والعزم

على عدم العود اليه ولا يجب شيء آخر سوى ذلك وان استتبع امرا
آخر من حقوق الله او من حقوق الناس ماليا او غير مالي وجب
مع التوبة الاتيان به فحقوق الله المالية كالعتق في الكفارة
مثلا يجب الاتيان بها مع القدرة وغير المالية ان كان غير حد
كقضاء الفوائت وصوم الكفارة فكذلك وان كان حدا فالمكلف مخير
ان شاء اقر بالذنب عند الحاكم ليقام عليه وان شاء ستره واكتفى بالتوبة
فلا حد عليه ان تاب قبل قيام البينة به عند الحاكم واما حقوق
الناس المالية فيجب تبرئة الذمة منها بقدر الامكان فان مات صاحب
الحق فورثته في كل طبقة قائمون مقامه فمتى دفع اليهم برئت
ذمته وان بقي الى يوم القيمة فنقل عن فقهائنا رضوان الله عليهم
في ستمئة وجوه الاول انه لصاحبه الاول الثاني انه للآخر الوارث
الثالث انه ينتقل الى الله سبحانه واما حقوقهم الغير المالية
فان كان اضلالا وجب الارشاد وان كان قصاصا وجب تمكين
المستحق له من استيفائه وان كان حدا كما في القذف فان كان
المستحق له عالما بصدور ما يوجبه واراد اقامة الحد عليه ولم يرض
بالعفو عنه وجب عليه التمكين ايضا وان كان جاهلا فذكروا

فيه

فيه وجهين من كونه حق آدمي فلا يسقط الا باسقاطه ومن
كون الاعلام سببا للاذى وموجبا للبغضاء ومثل هذا
يجري في الغيبة ايضا واشكل المحقق الطوسي فيه والتحقيق عدم
وجوب الاعلام في الصورتين بلا اشكال لعدم دليل من العقل
والنقل عليه وتواتر الروايات المروية عن الائمة الطاهرين
الدالة على وجوب كف النفس عن اذى المسلمين وكتمان المعصية
ثم اعلم ان المتكلمين اختلفوا في ان الاتيان بما يستتبعه الذنب
من قضاء الفوائت واداء الحقوق والتمكين من القصاص والحد
ونحو ذلك هل هو شرط للتوبة او هو واجب براسه والتوبة صحيحة
بدونه ولكن به تصير كاملة والاظهر هو ما ذهب اليه المحققون من المتكلمين
والاول هو الاحوط والمستفاد من كلام امير المؤمنين عليه السلم بل
كما ستذكره انشاء الله فان قيل ما الفرق بين التوبة والاستغفار
قلت الذي يظهر من اثار الائمة الاطهار عليهم السلم ان الاستغفار
قد يطلق ويراد به التوبة مثل قول علي عليه السلم المنقول في كتاب نهج
البلاغة ان قائلا قال بحضرته عليه السلم استغفر الله فقال له عليه السلم
ثكلتك امك اتدري ما الاستغفار الاستغفار درجة العليين وهو اسم

واقع على ستة معان اولها الندم على ما مضى الثاني العزم على
ترك العود اليه ابدا الثالث ان تؤدي الى المخلوقين حقوقهم
حتى تلقى الله سبحانه املس ليس عليك تبعة الرابع ان تعمد
الى كل فريضة عليك ضيعتها فتؤدي حقها الخامس ان
تعمد الى اللحم الذي نبت على السحت فتذيبه بالاحزان حتى
يلصق الجلد بالعظم وينشأ بينهما لحم جديد السادس ان تذيق
الجسم الم الطاعة كما اذقته حلاوة المعصية اقول اراد عليه السلام
بهذا الكلام بيان التوبة الكاملة المتصفة بالنصوح اي الخالص
ولا يخفى ان الاستغفار غالبا في القرآن والاحاديث لا يطلق
على التوبة بل يطلق على ما هو غير التوبة ومقدم عليها لان
التوبة معتبر فيها العزم على عدم العود والاستغفار غير معتبر
فيه العزم ويدل على المغايرة وتقدم الاستغفار من القرآن
قوله تعالى واستغفروا ربكم ثم توبوا اليه والاحاديث الدالة
على المغايرة والتقدم كثيرة وكذا في ادعية اهل البيت عليهم السلام
ما يدل على المغايرة والتقدم ومنها في مناجاة زين العابدين
عليه السلام الهي ان كان الندم على الذنب توبة فاني وعزتك من النادمين

وان كان

وان كان الاستغفار من الخطيئة حطة فاني لك من المستغفرين
ولا يخفى ان المستفاد من الاحاديث ان الاستغفار كفارة
وحطة للذنب قبل ان تكتب واما بعد ما كتبت فلا يحطها
الا التوبة ومما يدل على ما ذكرناه ما رواه محمد بن يعقوب في
الكافي بسنده عن زرارة قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام
يقول ان العبد اذا اذنب ذنبا اجل من غدوة الى
الليل فان استغفر لم يكتب عليه وروي فيه ايضا
بسنده عن ابي بصير عن ابي عبد الله ع قال من عمل
سيئة اجل فيها سبع ساعات من النهار فان قال استغفر الله
الذي لا اله الا هو الحي القيوم ثلث مرات لم يكتب عليه وروى
فيه ايضا بسنده عن عبد الصمد بن بشير عن ابي عبد الله عليه السلام
قال المؤمن اذا اذنب ذنبا اجله سبع ساعات فان استغفر لم يكتب
عليه شيء وان مضت الساعات ولم يستغفر كتبت
عليه سيئة الى آخر الحديث وروى فيه ايضا
بسنده عن ابي بصير عن ابي عبد الله ع قال من عمل
سيئة اجل فيها سبع ساعات من النهار فان قال استغفر الله

الذي لا اله الا هو الحي القيوم واتوب اليه ثلث مرات لم يكتب
وروي فيه ايضا بسنده عن حفص قال سمعت ابا عبد الله
عم يقول ما من مؤمن يذنب ذنبا الا اجله الله عز وجل
سبع ساعات من النهار فان هو تاب لم يكتب
عليه شيء وان هو لم يفعل كتبت عليه سيئة فاتاه
عباد البصري فقال له بلغنا انك قلت ما من عبد يذنب ذنبا
الا اجله الله سبع ساعات من النهار فقال ليس هكذا
قلت ولكني قلت ما من مؤمن وكذلك كان قولي
ثم اعلم ان الروايات الدالة على ان الاستغفار كفارة
للذنوب مطلقا كثيرة فنحملها على هذه الروايات المقيدة بانه
كفارة للذنوب قبل ان تكتب فاما اذا لم يستغفر سبع ساعات
مصرا على المعصية حتى كتبت فلا يغفر الا بالتوبة او الشفاعة
ويمكن ان نحملها على ان الاستغفار كفارة للذنوب مطلقا
اذا كان المستغفر نادما على ما فعل من العصيان سواء كتبت
او لم يكتب ويدل على ان المستغفر يغفر له ان كان نادما
ما رواه محمد بن يعقوب رحمه الله في الكافي بسنده عن هشام بن

سالم عمن ذكره عن ابي عبد الله عليه السلام قال ما من مؤمن
يقارف في يومه وليلته اربعين كبيرة فيقول وهو نادم استغفر الله
الذي لا اله الا هو الحي القيوم بديع السموات والارض
ذا الجلال والاكرام واسأله ان يصلي على محمد وآل محمد
وان يتوب علي الا غفرها الله عز وجل له ولا خير فيمن يقارف
في يومه اكثر من اربعين كبيرة ومن الايات الدالة على ان
المذنب المستغفر النادم الذي ليس بمصر على الذنب
مغفور له قوله تعالى وسارعوا الى مغفرة من ربكم
وجنة عرضها السموات والارض اعدت للمتقين الذين
ينفقون في السراء والضراء والكاظمين الغيظ والعافين
عن الناس والله يحب المحسنين والذين اذا فعلوا
فاحشة او ظلموا انفسهم ذكروا الله فاستغفروا لذنوبهم
ومن يغفر الذنوب الا الله ولم يصروا على ما فعلوا وهم يعلمون
اولئك جزاؤهم مغفرة من ربهم وجنات تجري
من تحتها الانهار خالدين فيها ونعم اجر العاملين ولا ريب
ان هذه الاية صريحة في ان من استغفر ولم يصر على

على ما نعلم من الذنب فهو مغفور له وايضا من الآيات الدالة
على ما قلناه قوله تعالى الذين يجتنبون كبائر الاثم والفواحش
الا اللمم اعلم انه قد رويت عن اهل البيت عليهم السلام روايات
في تفسير هذه الآية منها ما رواه محمد بن يعقوب بسنده
عن اسحق بن عمار قال قال ابو عبد الله عليه السلام ما من مؤمن
الا وله ذنب يهجره زمانا ثم يلم به وذلك قول الله عز وجل الا اللمم
وسألته عن قول الله عز وجل الذين يجتنبون كبائر الاثم والفواحش الا اللمم قال الفواحش
الزنا والسرقة واللمم الرجل يلم بالذنب فيستغفر الله منه
ومنها ما رواه الشيخ بسنده عن اسحق بن عمار وهذا
بعض عبارة الحديث اللمام الذي يلم بالذنب بعد الذنب
ليس من سليقته اي من طبيعته فان قيل قد استفيد من الآيات
والروايات ان المستغفر والنادم مغفور لهما فهل يغفر
لهما بنفس الاستغفار والندم ام يصيران بالاستغفار مستحقين
للشفاعة قلنا المستفاد من ظاهر الاحاديث المذكورة
هو الاول والمستفاد من بعض نصوص الاحاديث الثاني
وهو مذهب محمد بن بابويه رحمه الله في عيون الاخبار

وما يدل عليه ما رواه محمد بن بابويه رحمه الله في التوحيد
بسنده عن محمد بن ابي عمير قال سمعت موسى بن جعفر عليه السلام يقول
لا يخلد الله في النار الا اهل الكفر والجحود واهل الضلال
والشرك ومن اجتنب الكبائر من المؤمنين لم يسئل عن الصغائر
قال الله تبارك وتعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر
عنكم سيئاتكم وندخلكم مدخلا كريما قال فقلت له يا ابن رسول الله
فالشفاعة لمن تجب من المؤمنين فقال حدثني ابي عن آبائه عن علي عليه السلام
قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول انما شفاعتي لاهل الكبائر من
امتي فاما المحسنون منهم فما عليهم من سبيل قال ابن ابي عمير فقلت له
يا ابن رسول الله وكيف يكون الشفاعة لاهل الكبائر والله تعالى
ذكره يقول ولا يشفعون الا لمن ارتضى وهم من خشيته
مشفقون ومن يرتكب الكبائر لا يكون مرتضى فقال يا ابا احمد ما من
مؤمن يرتكب ذنبا الا ساءه ذلك وندم عليه وقد قال
النبي صلى الله عليه وآله كفى بالندم توبة وقال عليه السلام من سرته حسنته
وساءته سيئته فهو مؤمن فمن لم يندم على ذنب يرتكبه
فليس بمؤمن ولم تجب له الشفاعة وكان ظالما والله تعالى

ذكره يقول وما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع فقلت يا ابن
رسول الله وكيف لا يكون مؤمنا من لم يندم على ذنب يرتكبه
فقال يا ابا احمد ما من احد يرتكب كبيرة من المعاصي وهو يعلم انه
سيعاقب عليها الا ندم على ما ارتكب ومتى ندم كان تائبا مستحقا
للشفاعة ومتى لم يندم عليها كان مصرا والمصر لا يغفر له لانه غير مؤمن
بعقوبة ما ارتكب ولو كان مؤمنا بالعقوبة لندم وقد قال النبي صعم
لا كبيرة مع الاستغفار ولا صغيرة مع الاصرار واما قول الله تعالى
لا يشفعون الا لمن ارتضى دينه والدين الاقرار بالجزاء على الحسنات
والسيئات ومن ارتضى الله دينه ندم على ما يرتكبه من الذنوب
بمعرفته بعاقبته في القيمة تذنيبان الاول في العفو اعلم ان المعتزلة
قالوا بالعفو عن الصغاير قبل التوبة عن الصغاير قبل التوبة
وعن الكباير بعدها وقال البلخي بالعفو عن الصغاير والكباير لما
عرفت من مذهبهم وذهب جمهور الاشاعرة الى انه يعفوا
عن الكباير مطلقا ويعذب ببعضها الا انه لا علم لنا الآن
بشيء من هذين البعضين بعينه وقال كثير منهم لا نقطع
بعفوه عن الكباير بلا توبة بل يجوزه والتحقيق ان الله تعالى

بعفو

مسح محمود

يعفوا عن الكباير بالتوبة او الشفاعة وعن الصغاير بدونها
مع الاجتناب عن الكباير بالحسنات ومما يدل على بطلان قول
المعتزلة قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون
ذلك لمن يشاء فان ما عدا الشرك داخل فيه ولا يمكن التقييد
بالتوبة لان الشرك مغفور معها فيلزم تساوي ما نفى عنه الغفران
وما اثبت له وذلك مما لا يليق بكلام الله تعالى وقوله تعالى ان الله يغفر
الذنوب جميعا فانه عام للكل فلا يخرج عنه الا ما اجمع عليه وقوله تعالى ان الله ربك
لذو مغفرة للناس على ظلمهم والآيات الدالة على العفو كثيرة
والدليل على العفو عن الصغاير بشرط الاجتناب على الكباير قد
اوردناه في بحث التكفير والدليل على العفو بالشفاعة سنذكره
انشاء الله في اثبات الشفاعة واما قول المجبرة فمخالف للاجماع
بل مخالف للدين ضرورة الثاني في الشفاعة اعلم ان الامة
قد اجمعت على ثبوت الشفاعة وهي لاسقاط العقاب عندنا وهي
لاهل الكباير وقد دل على تحققها من كتاب الله وصح عن النبي
صلى الله عليه وآله قوله ادخرت شفاعتي لاهل الكباير وكذا تواتر
عن اهل البيت عليهم السلم ثبوت الشفاعة للنبي وآله صلى ... للمؤمنين ايضا

ومن روایاتهم علیهم السلام ما رواه محمد بن بابويه رحمه الله في عيون
الاخبار بسنده عن الحسين بن خالد عن الرضا ع عن ابيه عن آبائه
عن امير المؤمنين ع قال قال رسول الله ص من لم يؤمن
بحوضي فلا اورده الله حوضي ومن لم يؤمن بشفاعتي فلا اناله الله
بشفاعتي ثم قال ع انما شفاعتي لاهل الكبائر من امتي فاما المحسنون
فما عليهم من سبيل قال الحسين بن خالد فقلت للرضا ع يا ابن
رسول الله ص فما معنى قول الله عز وجل ولا يشفعون الا لمن ارتضى
دينه ثم قال ابن بابويه رح مصنف هذا الكتاب ان الشفاعة
لا تنفع اذا كانت لغير مرتضى لقوله ولا يشفعون الا لمن ارتضى
وقالت المعتزلة انما هي لزيادة الثواب لقوله تعالى واتقوا يوما
لا تجزي نفس عن نفس شيئا ولا تنفعها شفاعة وهو عام
في شفاعة النبي ص وآله وغيره قلت المراد بقوله ولا تنفعها
شفاعة ان الشفاعة لا تنفع اذا كانت بغير اذن الله بدليل
قوله تعالى من ذا الذي يشفع عنده الا باذنه او يكون المراد ان
الشفاعة لا تنفع اذا كانت لغير مرتضى لقوله تعالى ولا
يشفعون الا لمن ارتضى **الفرع السابع** من فروع الحسن والقبح

العقليين

العقليين وجوب الثواب على الله واجبة معتزلة البصرة مستدلين
بان التكاليف اما لا لغرض وهو عبث قبيح فيستحيل صدوره عنه تعالى
واما لغرض عائد الى الله وهو منزه عن ذلك او الى العبد اما في الدنيا
وانه مشقة وقطع النفس عن شهواتها بلا نفع دنيوي واما في
الاخرة وذلك اما تعذيبه عليه وهو قبيح جدا او نفعه وهو
المطلوب واجابت الاشعرية بمنع وجوب الغرض ولا يخفى ان جواب
الاشعرية مبني على اصلهم الفاسد وهو نفي الغرض عن الله سبحانه
وقد ابطلناه سابقا والتحقيق في الجواب انه يجوز ان يكون التكليف
لا لغرض بل يكون وقوعه لكون المكلف به شكر المنعم وهو في نفسه
حسن وما كان في نفسه حسنا لا يتوقف حسن التكليف به على
غرض وقد صاحب التجريد ايجاب المشقة في شكر المنعم قبيح دعوى
بغير دليل ودعوى البداهة لا وجه لها ولا يخفى ان المستفاد من آثار
اهل البيت عليهم السلام ان العبادات شكر لنعم الله والثواب عليها
من باب التفضل ولكن من حيث انه تعالى وعد المؤمنين بالثواب
على الاعمال الصالحة وجب عليه الوفاء بالوعد لان خلف الوعد
عقلا قبيح **الفرع الثامن** ان عقاب المطيع المحسن للاوامر والمنتهي
الممتثل

عن النواهي قبيح والعقل يحكم بقبحه بالبديهة خلافا للاشعرية
فانهم جوزوا عقلا على الله سبحانه تعذيب المطيع حتى الانبياء
واثابة العاصي حتى الكفرة وهذه العقيدة القبيحة مبنية على
انكار الحسن والقبح العقليين وقد عرفت بطلانه ولكن لم يجوزوا
شرعا تعذيب المطيع لانه موعود بالثواب وخلف الوعد صفة نقص وهذا
مبني على اصلهم الفاسد من ان الكلام من صفات الذات والتحقيق
انه من صفات الفعل وهو مقتضى الدليل القاطع والبرهان الساطع
واما عقاب العاصي فجائز عقلا من غير شك وشبهة لانه يستحق
العقوبة بالعصيان **الفرع التاسع** وجوب البعث اعلم ان الناس
اختلفوا في المعاد فاطبق المليون على المعاد الجسماني وحكموا بكفر
من انكره واتفاقهم دليل قاطع عليه واستدل المحقق الطوسي
عليه بوجهين الاول ان الله وعد المكلف بالثواب على الطاعة
وتوعد المكلف بالعقاب على المعصية بعد الموت ولا يتصور
الثواب والعقاب بعد الموت الا بعد العود فيجب العود للوفاء
بالوعد والوعيد والثاني ان الله تعالى كلف بالاوامر والنواهي
فيجب ان يصل الثواب بالطاعة والعقاب على المعصية

البعث بمقتضى الحكمة والا لكان ظالما تعالى عن ذلك علوا كبيرا قال شارح
الجديد للتجريد بعد ذكر هذا الدليل وهذا البيان مبني على قاعدة
التحسين والتقبيح العقليين وان العدل واجب على الله تعالى
كما هو مذهب المصنف انتهى كلامه اقول في هذا الدليل نظر لانا
لا نسلم وجوب ايصال الثواب باداء الشكر بل ايصال الثواب باداء
الشكر تفضل وغير واجب على الله تعالى ثم اعلم ان جماعة من الخلائق
قالوا بالمعاد الجسماني فقط وهذا القول منسوب الى اكثر
المتكلمين وهم النافين للنفس الناطقة وذهب جماعة
الفلاسفة الالهيون الى القول بالمعاد الروحاني فقط وذهب
جماعة وهم الفلاسفة الطبيعيون الى انكار المعادين
وتوقف جالينوس في المعاد الروحاني وقال لم يتبين لي ان النفس هل هو
المزاج فيعدم عند الموت فيستحيل اعادتها او
جوهر باق بعد فساد البدن فيمكن المعاد وذهب
جماعة الى المعاد الجسماني والروحاني معا وهم الامامية
وكثير من محققي المخالفين وهذا هو المذهب
الحق المستفاد المعلوم من اثار الائمة الطاهرين صلوات
الله

الالهيون الى القول بالمعاد الروحاني فقط وذهب جماعة وهم الفلاسفة (ان النفس)

عليهم اجمعين ومما يدل من آيات الكتاب على بقاء الروح بعد
فناء البدن قوله تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله
امواتا بل احياء عند ربهم يرزقون فرحين وقوله تعالى يا ايتها
النفس المطمئنة ارجعي الى ربك راضية مرضية و
مما يدل على الجسماني قوله تعالى من يحيي العظام وهي رميم وقوله تعالى
قل يحييها الذي انشاها اول مرة وقوله تعالى فاذا هم
من الاجداث الى ربهم ينسلون وقوله تعالى فسيقولون من يعيدنا
قل الذي فطركم اول مرة وقوله تعالى ايحسب الانسان ان لن
نجمع عظامه بلى قادرين على ان نسوي بنانه وغير هذه الآيات
من الآيات الكثيرة الصريحة والروايات الصريحة الدالة على المعادين
الروحاني والجسماني متواترة فلا شك ان المعاد الجسماني
من ضروريات الدين ولا ريب في كفر من انكره بل منكره
اكفر من اليهود والنصارى واستدل المنكرون بشبه
ضعيفة سخيفة الاولى ان المعاد الجسماني غير ممكن
لانه لو اكل انسان انسانا آخر حتى صار بدن الماكول جزء بدن
الآكل فهذه الاجزاء اما ان لا تعاد اصلا وهو المطلوب

او في كل منهما وهو محال لاستحالة ان يكون جزء واحد بعينه
في آن واحد في شخصين متباينين او تعاد في احدهما فقط
فلا يكون الآخر معادا بعينه وهو مع افضائه الى الترجيح بلا
مرجح يثبت مقصودنا وهو انه لا يمكن اعادة جميع الابدان
بعينها والجواب ان المعاد انما هو الاجزاء الاصلية وهي الباقية
من اول العمر الى آخره لا جميع الاجزاء وهذا الجزء فضل في
الانسان الآكل فلا يجب اعادته منه ويحتمل ايضا ان
الاجزاء الاصلية لا تصير جزء لبدن الآكل بل الله سبحانه
يحفظها الى وقت البعث والنشور وهذا هو المستفاد
من كلام الائمة الطاهرين عليهم السلام الثانية ان
المعاد الجسماني لو ثبت فاما ان يكون عود الروح الى البدن
في عالم العناصر وهو التناسخ او في عالم الافلاك وهو يوجب
انخراق الفلك وتولد البدن من غير التوالد وهما محالان
واستدلوا على امتناع الجنة التي فيها اللذات الجسمانية
بانه لا يمكن حصولها في عالم العناصر ولا في عالم الافلاك
لان هذين العالمين لا يسعانها لقوله تعالى وجنة عرضها

كعرض السماء فبالضرورة يكون فوق الافلاك اعني خارجها وهو
محال لان الفلك المحيط بجميع الافلاك محدد الجهات وينتهي به
عالم الجسمانيات وعلى امتناع تابيد الثواب والعقاب بانه
يلزم دوام الحيوة مع الاحتراق وعدم تناهي القوى الجسمانية
لان وصول الثواب ابدا دائما ووصول العقاب بالنسبة
الى البعض دائما يوجب التحريكات الغير المتناهية
والجواب عن الاول ان الافلاك حادثة يمكن عدمها
واذا كان عدمها جايزا كان الخبر ان اتيانها جايزا ايضا على ان
عود الروح الى البدن لا يوجب التناسخ وحصول الجنة
فوق الافلاك جايز وتوهم فلك الافلاك محدد للجهات
ومنتهى الجسمانيات لا دليل لهم عليه وشبهتهم في غاية
الضعف ودوام الحيوة مع دوام الاحتراق ممكن
وتوليد البدن من غير التوالد ايضا ممكن كما في حق آدم
والقوة الجسمانية يمكن عدم تناهي افعالها وانفعالاتها
تذنيب عذاب القبر واقع لامكانه وتواتر السمع بوقوعه
وهو مذهب اهل البيت عليهم السلام ورواياتهم فيه كثيرة

في هذا الباب متواترة
وكذا اجمع المخالفون عليه
ورواياتهم م

منهم كثيرة والخلاف قد نشأ بعد تحقق الاجماع من جماعة
من المخالفين مثل ضرار بن عمرو وبشر المريسي واكثر
من المعتزلة ومما يدل عليه من الكتاب قوله تعالى النار
يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا
آل فرعون اشد العذاب عطف في هذه الآية عذاب القيامة
على العذاب الذي هو عرض النار صباحا ومساء فعلم انه غيره
وقبل قيام الساعة وذهب الصالحي من المعتزلة وابن
جرير الطبري وطائفة من الكرامية الى ان الموتى تعذب
في القبر من غير احياء وقيل في ابطال هذا القول بانه
خروج عن المعقول لان الجماد لا حس له فكيف يتصور
تعذيبه وكان مراد القائلين بهذا القول ان الروح
تتأذى وتتألم بتعذيب ما يؤذي من النار وغيرها من
البدن كما كانت تتأذى اذ كانت في البدن وعلى هذا
توهمهم ليس بخارج عن المعقول [illegible] قال المتكلمون الموجود
في الخارج اما ان يكون له اول وهو الحادث والحادث

الذي م

[illegible]

اما متحيز بالذات ~~جوهر~~ او حال في المتحيز بالذات او لا متحيز
ولا حال فيه فالمتحيز بالذات هو الجوهر والحال في المتحيز هو العرض
والمراد بالحلول في المتحيز ان يختص به بحيث يكون الاشارة
الحسية اليهما واحدة كاللون مع الملون دون الماء والكوز
وما ليس متحيزا ولا حالا فيه وهو المسمى بالمجرد لم يثبت وجوده عند
المتكلمين اذ لم يجدوا عليه دليلا فمنهم من قنع بهذا القدر
ولم يجزم بامتناعه ومنهم من جزم بامتناعه لوجهين
احدهما انه لو وجد لشارك الباري في هذا الوصف
وهو انه ليس متحيزا ولا حالا في المتحيز ولا بد ان يمتاز
الباري بغير هذا الوصف المشترك بينهما فيلزم التركيب
وهو محال والثاني ان هذا الوصف اخص صفاته فان من
سأل عن الباري لا يجاب الا به فلو شاركه فيه غيره لشاركه ايضا
في الحقيقة فيلزم [illegible] اما قدم الحادث او حدوث القديم
واجيب عن الاول بانه لا يلزم من الاشتراك في وصف
سيما وهو سلبي التركيب في شيء لجواز اشتراك البسيطين الحقيقيين

في عارض ثبوتي كالوجود او سلبي كنفي ما عداهما عنهما اقول
يمكن الزام الفلاسفة بهذا الدليل فانهم بمثله استدلوا
على التوحيد وقالوا الاشتراك في الوجوب يستلزم التركيب
لاحتياج ما به الاشتراك الى ما به الامتياز واجيب عن
الثاني بانا لا نسلم ان هذا الوصف اخص صفاته تعالى بل
اما الوجوب الذاتي واما كونه موجدا لكل ما عداه او القدم
اذ لا يشاركه فيها غيره والتحقيق عندي انه لا يحكم من جهة
العقل لا على وجود المجرد سوى الباري ولا على عدمه لعدم
الدليل العقلي الدال على احدهما وما ذكره الفلاسفة في اثبات
العقول المجردة وغيرها في غاية الضعف والوهن وسنذكر
ان شاء الله ما ذكروه في اثبات المجردات ونبطله ولا يخفى
ان الدليل العقلي وان لم يقم على نفي المجردات مطلقا ولكنه
قائم على نفي المجردات القديمة التي يثبتها الفلاسفة وهو
الدال على حدوث العالم بمعنى نفي القدم ثم اعلم ان الدليل النقلي
من الكتاب والسنة قائم على نفي المجرد مطلقا سواء كان
قديما او حادثا ومما يدل على نفي المجرد سوى الله قوله

عز وجل ليس كمثله شيء وهو السميع البصير ووجه الدلالة
ان منطوق الآية نفي المثل عن الله ولا شك انه ان وجد
غير الله شيء يتصف بالوحدة والتجرد لكان شبيها ومثلا
لله فثبت انه ليس في الوجود مجرد احدي الذات سوى الله
الواحد الاحد والعجب كل العجب من بعض الفضلاء المتأخرين
حيث تابع الفلاسفة وقال بوجود المجردات وعرف ان القول
بها مستلزم للتشبيه قال بنحو من التشبيه حيث قال في بعض
رسائله ما هذا حاصله ان نزهنا الله عن التشبيه بالاجسام لزم تشبيهه
بالمجردات وان نزهناه عن التشبيه بالمجردات لزم تشبيهه
بالمعاني وان نزهناه عن التشبيه بالمعاني لزم التعطيل
فلا بد من القول بنحو من التشبيه ولا ريب ان هذا كلام سخيف
ضعيف باطل نشأ منه لالفة ذهنه بزخرفات محيي الدين
مصنف الفتوحات والفصوص وغفلته عما تواتر عن اصحاب
العصمة عليهم السلام في نفي التشبيه وعن ضعف دليل الفلاسفة
على اثبات المجردات المستلزم للتشبيه ومما يدل على ما ذكرنا خبر
آل محمد صلى الله عليه وآله على انه ليس مجرد سوى الله عز وجل

ما روى محمد بن بابويه في توحيده بسنده عن الفتح
بن يزيد الجرجاني عن ابي الحسن عليه السلام قال سمعته يقول
هو اللطيف الخبير السميع البصير الواحد الاحد الصمد لم يلد
ولم يولد ولم يكن له كفوا احد منشئ الاشياء
ومجسم الاجسام ومصور الصور لو كان كما يقولون لم يعرف
الخالق من المخلوق ولا المنشئ من المنشأ لكنه المنشئ
فرق بين من جسمه وصوره وانشاه اذ كان لا يشبهه
شيء وهو لا يشبه شيئا قلت اجل جعلني الله فداك
لكنك قلت الاحد الصمد وقلت لا يشبهه شيء والله
واحد والانسان واحد اليس قد تشابهت الوحدانية
قال يا فتح احلت ثبتك الله انما التشبيه في المعاني فاما
في الاسماء فهي واحدة وهي دلالة على المسمى وذلك ان الانسان
وان قيل واحد فانما يخبر انه جثة واحدة وليس
وليس باثنين فالانسان نفسه ليس بواحد لان
اعضاءه مختلفة والوانه مختلفة غير واحدة
وهو اجزاء مجزاة ليست بسواء دمه غير لحمه ولحمه غير دمه

وعصبة غير عروقه وشعره غير بشره وسواده غير بياضه
وكذا ساير جميع الخلق والانسان واحد في الاسم لا واحد
في المعنى والله جل جلاله هو واحد لا واحد غيره لا اختلاف
فيه ولا تفاوت ولا زيادة ولا نقصان فاما الانسان
المخلوق المصنوع المؤلف من اجزاء مختلفة وجواهر شتى
غير انه بالاجتماع شيء واحد قلت جعلت فداك فرجت
عني الى آخر الحديث ووجه الدلالة انه عليه السلام نفى الوحدانية
عن غير الله فقال لا واحد غيره وبعد ما اثبت الاعضاء
والاجزاء للانسان ثم قال وكذا ساير جميع المخلوقات فاستفدنا
من القول انه ليس الوحدة والتجرد لغير الله والا لزم التشبيه هنا
ومما يدل ايضا على ما ادعيناه حديث ورد في الكافي
في باب الارادة وهذا موضع الحاجة منه لان المخلوق
اجوف معتمل مركب للاشياء فيه مدخل وخالقنا سبحانه
لا مدخل للاشياء فيه لانه واحد واحدي الذات واحدي
المعنى فرضاه ثوابه وسخطه عقابه من غير ان يتداخله
شيء الى آخر الحديث ووجه الدلالة ظاهر ومما يدل ايضا

علی

على ما ادعيناه حديث نقل في الكافي في باب معاني الاسماء عن ابي
جعفر الثاني عليه السلام وهذا موضع الحاجة منه ولكنه القديم في ذاته
لان ما سوى الواحد متجزي والله واحد لا متجزي ولا متوهم بالقلة
والكثرة وكل متجزي او متوهم بالقلة والكثرة فهو
مخلوق دال على خالق له ووجه الدلالة ظاهر وفي احتجاج
الطبرسي حديث طويل في جواب الصادق عليه السلام عن سؤالات
الزنديق وهذا موضع الحاجة منه قال الزنديق فكيف هو الله
الواحد قال الصادق عليه السلام في جوابه واحد في ذاته فلا واحد كواحد
لان ما سواه من الواحد متجزي وهو تبارك وتعالى واحد لا يتجزى
ولا يقع عليه العدد وهذا صريح فيما ادعيناه ومما يدل ايضا على
عدم المجردات ما رواه محمد بن بابويه بسنده في توحيده في باب
انه عز وجل لا يعرف الا به عن علي بن عقبة رفعه قال سئل
امير المؤمنين عليه السلام بم عرفت ربك فقال بما عرفني نفسه قيل وكيف
عرفك نفسه فقال لا تشبهه صورة ولا يحس بالحواس ولا يقاس
بالناس قريب في بعده بعيد في قربه فوق كل شيء ولا يقال شيء فوقه امام
كل شيء ولا يقال له امام داخل في الاشياء لا كشيء في شيء
داخل وخارج من الاشياء لا كشيء من شيء خارج سبحان من هو

هو هكذا ولا هكذا غيره ولكل شيء مبتدأ ووجه الدلالة ان
المستفاد من كلام الامام عليه السلام ان الصفات المذكورة
مخصوصة بالله ولا توجد في غيره وعلى مذهب القائلين بوجود
العقول المجردة لا تختص هذه الصفات بالله تعالى
بل يشترك بينه وبين العقول ووجه آخر ان المستفاد من هذا الحديث
ان كل شيء ما سوى الله له ابتداء والعقول على مذهب القائلين
بوجودها ليس لها ابتداء ومما يدل على عدم العقول المجردة ما رواه
ابن بابويه بسنده في كتاب التوحيد عن ابن ابي يعفور قال
سألت ابا عبد الله ع عن قول الله عز وجل هو الاول والآخر
وقلت اما الاول فقد عرفناه واما الآخر فبين لنا تفسيره فقال
انه ليس شيء الا يبيد او يتغير او يدخله التغير والزوال او ينتقل
من لون الى لون ومن هيئة الى هيئة ومن صفة الى صفة
ومن زيادة الى نقصان ومن نقصان الى زيادة الا رب العالمين
الى آخر الحديث وهذا الحصر يدل على عدم العقول المجردة لان
القائلين بوجودها لا يجوزون عليها التغير ومما يدل على ما ادعيناه
ما رواه ابن بابويه في توحيده بسنده في باب العرش وصفاته
والحديث طويل وهذا موضع الحاجة منه ولله الاسماء الحسنى
التي لا يسمى بها غيره وهي التي وصفها في الكتاب فقال فادعوه

بها وذروا الذين يلحدون في اسمائه جهلا بغير علم فالذي يلحد
في اسمائه بغير علم يشرك وهو لا يعلم ويكفر به وهو يظن انه
يحسن فلذلك قال وما يؤمن اكثرهم بالله الا وهم مشركون فهم
الذين يلحدون في اسمائه بغير علم فيضعونها غير مواضعها
الى آخر الحديث ووجه الدلالة انه على تقدير وجود العقول
المجردة لا يصح حصر الاسماء الحسنى في الله لانه واحد هو العقل
الاول ومما يدل ايضا على ما ادعيناه ما رواه ابن بابويه في توحيده
في باب التوحيد ونفي التشبيه في حديث طويل عن الرضا ع
ولا معرفة الا بالاخلاص ولا اخلاص مع التشبيه ولا نفي
مع اثبات الصفات للتشبيه فكل ما في الخلق لا يوجد
في خالقه وكل ما يمكن فيه يمتنع من صانعه ووجه الدلالة
انه على تقدير العقول المجردة لا يبقى هذا الكلام على عمومه
لانه فيها التجرد والوحدة فيلزم على تقدير العموم ان لا يكون
في غير الخالق التجرد والوحدة ومما يدل ايضا على ما ادعيناه
ما رواه ايضا في هذا الباب في خطبة طويلة عن امير المؤمنين
ع وكل عالم فمن بعد جهل تعلم والله لم يجهل ولم يتعلم احاط
بالاشياء علما قبل كونها فلم يزدد بكونها علما علمه بها قبل ان
يكونها كعلمه بعد تكوينها ووجه الدلالة ان العقول المجردة
عند القائلين بها لم تتعلم بعد جهل فلا يبقى على تقدير وجودها

بل العقول والافلاك كما يظهر
يتسمى بها بل هو اولى بها
لانه بزعمهم لم يصدر عن الله غيره

هذا العام على عمومه او ما يدل ايضا على ما ادعيناه هذه العبارة
التي من جملة هذه الخطبة توحد بالربوبية وخص نفسه بالوحدانية
ووجه الدلالة انه تعالى على تقدير العقول المجرده ليس الربوبية
والوحدانية مخصوصة لله وما يدل ايضا على ما ادعيناه
هذه العبارة الواردة في هذا الباب من خطبة خطبها
امير المؤمنين عليه السلام التي عجزت الملائكة على قربهم
من كرسي كرامته وطول ولههم اليه وتعظيم جلال عزه وقربهم من غيب
ملكوته ان يعلموا من امره الا ما اعلمهم ووجه الدلالة ان هذه
العبارة تدل على ان الملائكة عاجزون عن العلم بامر الله الا
بالاعلام والعقول المجردة عند القائلين بها عالمون بكل شيء
من غير تعليم ويقولون ان الملائكة عبارة عنهم فيلزم على
تقدير وجودها عدم صحة كلامه عم وما يدل ايضا على ما ادعيناه
ما رواه محمد بابويه في توحيده بسنده عن زرارة بن اعين
قال سالت اباعبد الله ع عن قول الله عز وجل وسع كرسيه
السموات والارض السموات والارض وسعن الكرسي ام
الكرسي وسع السموات والارض فقال بل الكرسي وسع
السموات والارض والعرش وكل شيء في الكرسي وقد روى
رحمه الله هذا الحديث وحديثين اخرين في هذا المعنى
ووجه الدلالة ان فيه تصريحا بان كل شيء متحيز مكاني وهو ينافي

وجود المجردات من العقول والنفوس ويمكن الاستدلال على بطلان
قول القائلين بوجود العقول المجردة بقوله تعالى ومن الماء كل شيء حي
ووجه الدلالة ان الاية الشريفة تدل على ان كل شيء يصدق عليه انه شيء مخلوق
من الماء والعقل عند القائلين بوجوده حي فيلزم ان يكون ماديا مخلوقا
من الماء ومما يؤيد هذه الاية ما رواه ابن بابويه في توحيده بسنده
عن جابر الجعفي قال جاء رجل من علماء اهل الشام الى ابي جعفر ع
فقال جئت اسئلك عن مسئلة لم اجد احدا يفسرها لي وقد سالت
ثلثة اصناف من الناس فقال كل صنف غير ما قال الاخر فقال ابو
جعفر ع وما ذلك فقال اسئلك ما اول ما خلق الله عز وجل من خلقه
فان بعض من سالته قال القدرة وقال بعضهم العلم وبعضهم الروح
فقال ابو جعفر ع ما قالوا شيئا اخبرك ان الله علا ذكره كان
ولا شيء غيره وكان عزيزا ولا عز لانه كان قبل عزه وذلك قوله
تعالى سبحان ربك رب العزة عما يصفون وكان خالقا ولا
مخلوق فاول ما خلقه من خلقه الشيء الذي جميع الاشياء منه
وهو الماء فقال السائل فالشيء خلقه من شيء او من لا شيء
فقال خلق الشيء لا من شيء كان قبله ولو خلق الشيء من شيء
اذا لم يكن له انقطاع ابدا ولم يزل الله اذا ومعه شيء ولكن كان الله
ولا شيء معه فخلق الشيء الذي جميع الاشياء منه وهو الماء
ووجه التأييد ظاهر فان قيل يلزم ما ذكرتم ان يكون ابليس ابيض

من الماء الانرجي وهو خلاف ما اخبره ابليس عن نفسه وحكاه الله سبحانه
عنه قلنا الآية تدل على ان ابليس ليس مخلوق من الماء واخباره بانه من النار
لا يعارضها لانه لا يبعد ان يكون كاذبا في دعواه ويؤيد ما قلناه ما رواه
علي بن ابراهيم في تفسيره بسنده عن اسحق بن جرير قال قال لي ابو عبد الله
ع اي شي يقول اصحابك في قول ابليس خلقتني من نار وخلقته من طين
قلت جعلت فداك قد قال ذلك وذكره الله في كتابه قال كذب ابليس
يا اسحق ما خلقه الله الا من طين ثم قال قال الله الذي جعل لكم من الشجر
الاخضر نارا فاذا انتم منه توقدون خلقه الله من ذلك النار ومن
تلك الشجرة والشجرة اصلها من طين فصل في ابطال قول الفلاسفة
لوجود العقول المجردة مستدلين بانه لا يصدر عن الواحد
الا الواحد فلم يصدر عن الله عز وجل سوى العقل الاول
ولا شك في بطلان هذا القول المخالف للدين لانه يستلزم ان
لا يكون رب العالمين قادرا على شي سوى فعل واحد وهو
مخالف للكتاب والسنة واجماع المسلمين بل اجماع جميع الملين
ويستلزم ان يكون جميع الاسماء الحسنى من اسماء الله الا فعاليه
مثل الخالق والبارئ والمصور والمعطي والمانع والمحيي والمحيي
والمميت والوارث وغيرها من الاسماء تكون حقيقة اسماء للعقل
الفعال ويلزم ان يكون منزل الكتب على الانبياء ومظهر
المعجزات في ايديهم ومكلم موسى ع ونبينا ص في المعراج هو العقل الفعال

فطلب الحاجات حينئذ من الله سبحانه لا وجه له بل طلب الحاجة من العقول
على هذا انها عقلا قبيح اعوذ بالله من هذا الاعتقاد فان قائل انهم يقولون
ان الافعال كلها لله لانه اليه ينتهي سلسلة الوجود قلت فيلزم
على هذا القائل ان يكون جميع ما نفعله من خير وشر من فعل الله والفرق بين
القائلين تحكم فاشبه هذه الشبهة بشبهة معويه حين قتل عمار بن
ياسر رحمه الله حيث قال ما قتلنا عمارا بل علي قتله حيث اتى به ثم اعلم
ان ما دعاهم الى هذه المقالة السخيفة شبهة ضعيفة وهي ان الواحد
لا يصدر منه الا الواحد لانه ان صدر منه اكثر من واحد يلزم
ان لا يكون واحدا حقيقيا لان كونه صادرا عنه هذا الفعل
غير كونه صادرا عنه الآخر والمصدر بيانات شيئان فوجب ان
لا يصدر عن الباري الا شي واحد وهو العقل الاول وهو لما
فيه من الكثرة وهي الوجوب والامكان وتعقل الواجب وتعقل
ذاته صدر عنه عقل آخر ونفس وفلك مركب من الهيولى و
الصورة وكذا صدر من العقل الثاني وعلى هذا الوجه
عقل ثالث وفلك آخر ونفس له وهكذا الى العقل العاشر
المسمى بالعقل الفعال وهو المؤثر في عالم الكون والفساد
واعلم ان المحقق الطوسي رحمه الله نقل في شرح الاشارات
هذا الدليل ولكن بغير هذه العبارات عن ابن سينا ره
ولم يتعرض للنقض لان مقصوده هناك على ما هو تعهد

قال م

في اول الكتاب الشرح لا الجرح ولكن قال في الفصول قالت الفلاسفة
الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وكل شبهة لهم على هذه الدعوى في غاية
الركاكة ثم اجاب عن شبهتهم هذه بوجهين اوجههما ان التكثرات
التي في العقل الاول ان كانت موجودة صادرة عن الباري
لزم صدورها عن الواحد وان صدرت من غيره لزم تعدد
الواجب وان لم يكن موجودة لم يكن تاثيرها في الموجودات
معقولا انتهى اقول وان فرضنا تاثير الامور الاعتبارية
المعدومة في الموجودات فهي في الله تعالى ايضا متصورة فلم
لا يجوز صدور الافعال الكثيرة منه وعكس الاستدلال على
بطلان قول الفلاسفة بانه لا يصدر عن الواحد الا الواحد
بانه لو صح هذا القول لزم وجود الفاعلين بعدد الموجودات
وان لا يكون في الموجودات مركب لان العقل يحكم بان الامور
الاعتبارية العقلية لا يجوز ان يكون مؤثرة في الموجودات
العينية فيستحيل ان يصدر من الواحد الا الواحد
ويستحيل ان يصدر منه المركب فلزم ان لا يكون في الموجودات
مركب ولزم ان يكون الفاعلون بعدد الموجودات واعلم ان
هذا الاستدلال مقتبس من كلام خاتم الانبياء في ابطال قول الثنوية
القائلين بالنور والظلمة نقل في تفسير العسكري ع عن
الصادق ع حديث طويل في ذكر مجادلة النبي صلى الله عليه واله مع اهل خمسة

اديان اليهود والنصارى والدهرية والثنوية ومشركي العرب
وهذا موضع الحاجة منه قال عليه السلام ثم اقبل يعني النبي
صلى الله عليه واله على الثنوية الذين قالوا النور والظلمة هما المدبران
فقال وانتم فما الذي دعاكم الى ما قلتموه من هذا فقالوا لانا وجدنا
العالم صنفين خيرا وشرا ووجدنا الخير ضد الشر فانكرنا ان يكون فاعل
واحد يفعل الشيء وضده بل لكل واحد منهما فاعل الا ترى ان الثلج
محال ان يسخن كما ان النار محال ان تبرد فاثبتنا لذلك صانعين
ظلمة ونورا فقال لهم رسول الله صلى الله عليه واله افلستم
قد وجدتم سوادا وبياضا وحمرة وصفرة وخضرة وزرقة
كل واحد ضد لسائرها لامتناع اجتماع اثنين منها في محل واحد
كما ان الحر والبرد ضدان لاستحالة اجتماعهما في محل
واحد قالوا نعم قال فهلا اثبتم بعدد كل لون صانعا قديما
ليكون فاعل كل واحد من هذه الالوان غير فاعل الضد
الاخر انتهى لا شك ان مقالة الفلاسفة قريبة من مقالة الثنوية
بل انشاتا من شيء واحد وهو انهما زعما ان فعل الصانع بالطبع
كالنار والثلج ولهذا ادعى بعض اتباع الفلاسفة البداهة
في الحكم بان لا يصدر عن الواحد الا الواحد فان قيل كيف
تعتقد الفلاسفة ان فعل الصانع بالطبع وهم يثبتون
العلم وان قالوا بالايجاب والاضطرار قلنا سبق العلم لا ينافي
كون الفعل بالطبع اما ترى ان المتردي من السطح نزوله بالطبع

بلغ

وان كان عالما بذلك وكونه عالما لا يخرج تعالى عن كونه
بالطبع مع علمه به فان قيل كيف تنكرون وجود العقل وقد
نطق بوجوده نبي الرحمة وآله اصحاب العصمة صلى
الله عليه وآله ومن الروايات الواردة من طرقهم
عليهم السلام ما رواه ابو جعفر محمد بن يعقوب الكليني في الكافي
بسنده عن ابي جعفر الباقر ع قال لما خلق الله العقل استنطقه
ثم قال له اقبل فاقبل ثم قال له ادبر فادبر ثم قال وعزتي وجلالي
ما خلقت خلقا هو احب الي منك ولا اكملتك الا فيمن
احب اما اني اياك آمر واياك انهى واياك اعاقب واياك اثيب
وما رواه ايضا فيه بسنده عن ابي جعفر ع قال لما خلق الله العقل
قال له اقبل فاقبل ثم قال له ادبر فادبر فقال وعزتي وجلالي
ما خلقت خلقا احسن منك اياك آمر واياك انهى واياك
اثيب واياك صح اعاقب قلت المراد بالعقل في هذين الحديثين وغيرهما
غير ما اراد به الفلاسفة كما سنبين ان شاء الله تعالى
وقال شارح الكافي في الوافي في شرح هذا الحديث استنطقه
جعله ذا نطق وكلام يليق بذلك المقام ليصير اهلا للخطاب واقبل
الى الدنيا واهبط الى الارض رحمة للعالمين فاقبل وتنزل
الى هذا العالم فافاض النفوس الفلكية باذن ربه ثم
الطبايع ثم الصور ثم المواد فظهر في حقيقة كل منها وفعل
فعلها فصار كثيرة واعدادا وتكثر اشخاصا وافرادا

ثم

ثم قال له ادبر ارجع الى ربك فادبر فاجاب داعي ربه وتوجه
الى جناب قدسه بان صار جسما مصورا من ماء عذب وارض
طيبة ثم نبت نباتا حسنا ثم صار حيوانا ذا عقل هيولاني
ثم صار عقلا بالملكة ثم عقلا مستفادا ثم عقلا بالفعل ثم فارق
الدنيا ولحق بالرفيق الاعلى انتهى كلامه اقول لا شك ان
هذا التفسير غير صحيح لان كلام الله وكلام رسوله والائمة
ورد بلسان العرب فيجب ان يحمل كلامهم على المعنى اللغوي
الا ان يثبت له معنى شرعي فيحمل عليه ولا ريب ان اهل اللغة
لا يعرفون للعقل معنى سوى ما في الانسان من قوة التميز الذي
يميز به الانسان بين الخير والشر والحق والباطل وضده الجنون
والخبل والحمق وفي الشرع قد يستعمل في معناه اللغوي وقد
يستعمل في معنى اخص منه وهو الفهم الذي يدعو صاحبه
الى الزهد في الفاني والرغبة في الباقي وهذا المعنى اكثر
ما يستعمل فيه لفظ العقل في الاخبار والعقل بهذا المعنى
ضده الجهل ومن الاخبار الواردة فيه العقل بهذا المعنى
ما روي في الكافي انه سئل امير المؤمنين ع عن
العقل هو ما عبد به الرحمن واكتسب به الجنان والجوهر
المجرد الذي يسميه الفلاسفة العقل غير معروف في اللغة
والشرع فحمل العقل الوارد في الاخبار على هذا المعنى غير

جايز ولا يخفى ان صاحب الوافي بنى تفسيره على الفلسفة
والتصوف وجمع بينهما مع ان المتصوفة ينكرون الفلسفة
اشد الانكار كما يظهر من كلام الغزالي والرومي وغيرهما اما قوله
بوجود العقل بمعنى الجوهر المجرد فموافق لمذاهب الفلاسفة
وكذا نسبة الخلق الى العقل ولكن خطاب العقل وامره بالاقبال
والادبار يستلزم صدور اكثر من واحد من الواحد
وهو مخالف لقواعدهم وكذا قوله ثم افاض النفوس الفلكية
باذن ربه ثم الطبايع ثم الصور ثم المواد مخالف لضوابطهم
لا يوافق قواعد الفلاسفة ولا القواعد المتصوفة القائلين بوحدة الوجود
المخالفة المذكورة ثم لا يخفى ان تفسير الاقبال بالتوجه الى عالم الخلق
والادبار بالتوجه الى عالم الحق القدس غير موجه بل الموجه العكس
فان قيل ظهر بما بينت بطلان تفسير صاحب الوافي فما التفسير
الصحيح لهذا الحديث قلنا التفسير الصحيح ما نتلوه بعون الله تعالى
عليك اعلم ان المراد بالعقل معناه اللغوي او الشرعي وقد
عرفت المعنيين والمراد بالخلق اما التقدير او التكوين لانه ورد
في اللغة والشرع بالمعنيين والاقبال معناه التوجه الى عالم
القدس والادبار معناه ترك التوجه ولا يخفى ان الطاعة
على نوعين الطاعة الاقبالية مثل الذكر والفكر والمراقبة
والطاعة الادبارية مثل الجهاد وتحصيل آلات الحرب وتحصيل

المعاش

المعاش بالتجارة والزراعة وغيرهما والعقل يطيع الله تعالى
في الامرين بخلاف الجهل فان كان المراد بالخلق التكوين
فيكون المراد بتكوين العقل تكوينه في الارواح المخلوقة
قبل الابدان وبالاقبال والادبار كناية عن اقتضائه الاطاعة
والانقياد ويحتمل على تقدير التكوين ان يكون المراد بالعقل
الارواح الحالة فيها العقول فيكون من قبيل تسمية المحل باسم
الحال وحينئذ خطاب الارواح بالاقبال والادبار كخطابهم
بقوله تعالى الست بربكم ولا استبعاد فيه ومما يؤيد ما ذكرناه
من ان العقل هو الفهم الذي في الانسان دون ما ذكره الشارح
ما في محاسن البرقي من الزيادة في آخر هذا الحديث وهي
هذه فاعطى محمدا صم تسعة وتسعين جزءا ثم قسم
بين العباد جزءا واحدا ومما يؤيد ما ذكرناه ايض ما في آخر
حديث العقل في خصال ابن بابويه ره بعد الامر بالاقبال
والادبار وهو هذا فقال الهي اسألك ان تشفعني فيمن
خلقتني فيه فقال الله عز وجل للملائكة اشهدكم اني شفعته
فيمن خلقته فيه ولا يخفى ان هذا الكلام صريح في ان المراد
بالعقل هو الصفة المخلوقة في الانسان لا الجوهر المجرد
كما زعم الشارح ومما يدل ايض على ما قلناه ما في الكافي
مسندا عن سماعة قال كنت عند ابي عبد الله ع وعنده جماعة

من مواليه فجرى ذكر العقل والجهل فقال ابو عبد الله ع اعرفوا
العقل وجنده والجهل وجنده تهتدوا قال سماعة
فقلت جعلت فداك لا نعرف الا ما عرفتنا فقال ابو عبد الله
ع ان الله عز وجل خلق العقل وهو اول خلق من الروحانيين
عن يمين العرش من نوره فقال له ادبر فادبر ثم قال
له اقبل فاقبل فقال الله تبارك وتعالى خلقتك خلقا
عظيما وكرمتك على جميع خلقي قال ثم خلق الجهل من البحر
الاجاج ظلمانيا فقال له ادبر فادبر ثم قال له اقبل فلم يقبل
الى آخر الحديث في بيان جند العقل وجند الجهل من الخصال
المحمودة والخصال المذمومة التي في العقلاء والجهال
و وجه دلالة هذا الحديث على ما قلناه ان العقل ههنا
ورد في مقابلة لا الجوهر المجرد الذي سماه الفلاسفة عقلا
قال صاحب الوافي في شرح هذا الحديث عن يمين العرش
العرش عبارة عن جميع الخلائق كما ورد في الحديث ويأتي
ذكره ويمينه اقوى جانبيه واشرفهما وهو عالم الروحانيات
كما ان يساره اضعفهما وادونهما وهو عالم الجسمانيات اقول
لا يخفى ان المتبادر من العرش ههنا ليس الا الجسم المخلوق الذي
قد ذكره الله تعالى في كتابه بقوله وكان عرشه على الماء وورد
اخبار كثيرة على انه جسم احاط به انوار مختلفة وسيجيء ان شاء الله

مقابل الجهل وهو الصفة التي في الانسان فكذا العقل الذي صح

بعضها

بعضها فينبغي ان يحمل العقل ههنا على روح خاتم الانبياء
المعروف باكمل العقول الذي دل كثير من الاخبار على انه
خلق مع ارواح اوصيائه قبل خلق السموات والملائكة ومن
جملة تلك الاخبار ما نقل عن كتاب ابن طاوس عن جابر بن
عبد الله الانصاري رضي الله عنه قال سمعت رسول الله ص
يقول ان الله عز وجل خلقني وخلق عليا وفاطمة والحسن والحسين ع
من نور فعصر ذلك النور عصرة فخرج منه شيعتنا فسبحنا فسبحوا
وقدسنا فقدسوا وهللنا فهللوا ومجدنا فمجدوا ووحدنا فوحدوا
ثم خلق الله السموات والارض وخلق الملائكة فمكثت الملائكة
مائة عام لا تعرف تسبيحا ولا تقديسا فسبحنا فسبحت شيعتنا فسبحت
الملائكة الى آخر الحديث ثم قال الادبار اي انصرف الى الدنيا واهبط
الى الارض رحمة للعالمين فمعنى الادبار ههنا بعينه هو معنى
الاقبال في الحديث الاول والتعبير عنه بكل منهما صحيح لان الله
سبحانه بكل شيء محيط فالاقبال اليه عين الادبار عنه
وبالعكس فلا منافاة بين الحديثين في التقديم والتأخير
اقبل بتوجهه اليه وترقى الى معارج الكمال باكتساب المقامات
والاحوال خلقا عظيما اذ به يقوم كل شيء بعد تقويم الله اياه
وكرمتك على جميع خلقي اذ هو وسيلة افاضة نور الوجود
على الجميع ثم خلق الجهل وهو جوهر نفساني ظلماني خلق بالعرض

وتبعية العقل من غير صنع العقل يقوم به كل ما في الارض
من الشرور والقبايح وهو بعينه نفس ابليس وروحه الذي
تشعب عنه ارواح الشياطين ثم خلقت من ظلماتها
ارواح الكفار والمشركين من البحر الاجاج من المادة الجسمانية
الظلمانية الكدرة التي هي منبع الشرور والافات في هذا
العالم وهو اشارة الى علته القابلية ثم قال فقال له
ادبر امر الله له امر التكوين اي اهبط من عالم الملكوت
والنور الى عالم المواد والظلمات مصلحة للنظام وابتلاء
الانام اذ نظام هذا العالم وعمارته لا يصلح الا بنفوس
شريرة وقلوب قاسية وتكميل السعداء المهتدين
لا يمشي الا بوجود الاشقياء ثم قال فادبر فتوجه الى عالم
الزور وبعد عن مقام الوحدة والنور هابطا مع العقل
فظهر في حقايق النفوس الفلكية والطبايع والصور
والمواد فصار جسما مصورا من ماء اجاج وارض خبيثة
منتنة ثم صار نباتا ثم حيوانا اذا جهلا هيولانيا ثم اكتسب
جهلا بالملكة ثم جهلا مستفادا ثم جهلا بالفعل وعند ذلك
انتهى ادباره في غاية البعد عن الله سبحانه ثم قال بعد
كلام ثم قال له اقبل امرا تكليفيا تشريعيا فلم يقبل لانه بلغ
بالادبار اقصى مراتب الكمال المتصور في حقه ولهذا استكبر

لتاكد وجوده الظلماني ورسوخه في ذمايم الصفات الى آخر
كلامه اقول ما ذكره هذا الفاضل في بيان الادبار والاقبال
مخالف لمذاهب الشيعة والمتصوفة والفلاسفة القائلين بوجود
العقول وساير الملل فانه لم ينقل عن احد منهم ان الجهل
هبط مع العقل فظهر في حقايق النفوس الفلكية والطبايع
والصور والمواد فصار جسما مصورا من ماء اجاج وارض
خبيثة منتنة ثم صار نباتا ثم حيوانا والله يهدي من
يشاء الى صراط مستقيم فصل اعلم ان الروح
التي يسميها الفلاسفة النفس الناطقة ليست بمجردة
وما ذكرناه في نفي العقول المجردة من الكتاب والسنة
يدل على عدم تجرد الروح ايضا ويدل ايضا على عدم
تجردها الان بلوغ الحلقوم والتراقي لا يتصور الا في
الجسم وقوله تعالى ونفخت فيه من روحي ولا ريب ان
المنفوخ لا يكون الا جسما لطيفا والاحاديث الدالة على
انها جسم كثيرة منها ما رواه محمد بن بابويه في كتاب التوحيد
بسنده عن محمد بن مسلم قال سالت ابا جعفر عليه السلام
عن قول الله عز وجل ونفخت فيه من روحي كيف هذا
النفخ فقال ان الروح متحرك كالريح وانما سمي روحا
لانه اشتق اسمه من الريح وانما اخرجه على لفظة الروح

تجردها قوله تعالى واذا بلغت
الحلقوم فانتم حينئذ
وقوله تعالى اذا بلغت
التراقي ولا اشكال ان هاتين
الآيتين صريحتان في عدم

لان الروح مجانس للريح وانما اضافه الى نفسه لانه اصطفاه
على ساير الارواح كما اصطفى بيتا من البيوت فقال بيتي
الى اخر الحديث وفي كتاب الاحتجاج حديث طويل
في جواب الصادق عم عن سوالات الزنديق وموضع
الحاجة منه هنا قال عليه السلام الروح جسم رقيق قد البس
قالبا كثيفا ثم قال بعد كلام فاذا اخذ الله فارق الروح البدن
قال الزنديق فهل يوصف بخفة وثقل ووزن قال عليه السلام
الروح بمنزلة الريح في الزق فاذا نفخ فيه امتلأ الزق
منها فلا يزيد في وزن الزق ولوجها فيه ولا ينقصه
خروجها منه كذلك الروح ليس لها ثقل ولا وزن قال الزنديق
افتتلاشى الروح بعد خروجه عن قالبه ام هو باق
قال عليه السلام بل هو باق الى وقت ينفخ في الصور فعند
ذلك تبطل الاشياء وتفنى فلا حس ولا محسوس
ثم اعيدت الاشياء كما بدأها مدبرها وفي هذا
ايضا حديث طويل في جواب مسائل سائل قال ابو محمد
الحسن عم اما ما سالت عنه من امر الانسان اذا نام اين
تذهب روحه فان روحه متعلقة بالريح والريح متعلقة
بالهواء الى وقت ما يتحرك صاحبها لليقظة فان اذن الله برد
تلك الروح على صاحبها جذبت تلك الروح الريح وجذبت

تلك

تلك الروح الريح وجذبت تلك الريح الهواء فرجعت وسكنت
في بدن صاحبها وان لم يأذن الله برد تلك الروح على صاحبها جذب
الهواء الريح فجذبت الريح الروح فلم ترد على صاحبها الى وقت
ما يبعث والفلاسفة والمتفلسفة استدلوا على تجردها
بوجوه ضعيفة وسخيفة لا توجب علما ولا ظنا الاول
ان عارضها وهي الصورة المنطبعة فيها مجردة فيلزم ان
يكون النفس الناطقة التي هي معروضة لها مجردة ايضا اما
بيان تجرد عارضها فلان الصورة العقلية قد يكون مشتركة
بين كثيرين كالكليات التي نتصورها وكل ما هو مشترك
بين كثيرين يكون مجردا لانه لو لم يكن مجردا لكان محفوفا
بعوارض مادية من مقدار معين و[illegible] اين معين [illegible]
[illegible] ووضع معين وكيف معين وعلى ذلك فلا يكون
مشتركا بين [illegible] واما بيان لزوم تجرد النفس على تقدير تجرد
النفس على العارض فلان اختصاص الحال بالمحل المعين
والوضع المعين والاين المعين يوجب اختصاص الحال
فيه والجواب عنه انا لا نسلم ان العلم بارتسام صورة
المعلوم في العالم لجواز ان يكون العلم بانكشاف
الاشياء على النفس من دون ارتسام صورة المعلوم
فيها وليس لهم دليل على ان العلم بارتسام الصورة سلمنا

ولكن لا نسلم ان اتصاف الناطقه بهذه العوارض يقتضي اتصاف
ما يحل فيها بها انما يلزم ذلك اذا كان حلول الصورة فيها على نحو
حلول الاعراض في محالها وهو ممنوع فان اتصاف المحل
بصفة لا يوجب اتصاف ما حل فيه بها الا ترى ان الجسم
يتصف بالبياض مع ان الحركة الحالة فيه لا يتصف به سلمنا
لكن اتصاف الصورة الحالة في النفس بهذه العوارض من
محلها لا ينافي تجردها عنها بحسب ذاتها والثاني ان النفس
غير منقسمة ولا شيء من الماديات غير منقسم فالنفس
ليست بمادية اما الصغرى فلان النفس تعقل البسائط
التي لا تنقسم كالنقطة والوحدة وغيرهما من البسائط فالنفس
التي هي عاقلة لها ومحلها لا تنقسم والا يلزم انقسام المعقول
الغير المنقسم واما الكبرى فلان المادي اما جسم او ما يحل فيه
وكل منهما منقسم والجواب عنه بانا لا نسلم ان العلم بطريق
الارتسام ولو سلم فلا نسلم مساواة الصورة للمعلوم في تمام
الماهية ولو سلم فلا نسلم مساواتهما في الانقسام وعدمه
لان الانقسام من لوازم الوجود الخارجي وليس من لوازم
الماهية ولو سلم فلا نسلم ان انقسام المحل يوجب انقسام
الحال فيه وايضا لا نسلم ان كل مادي منقسم فان النقطة مادية
غير منقسمة والثالث ان النفس الناطقة تقوى على معقولات

غير متناهية وافعال الماديات متناهية والجواب عنه بان
التعقل عبارة عن قبول النفس للصورة العقلية والقبول انفعال
لا فعل والانفعالات الغير المتناهية جائزة على الجسمانيات على مذهب الفلاسفة
كهيولى الاجسام العنصرية ولو سلم انه فعل فلم لا يجوز ان تقوى النفس
على معقولات غير متناهية ان اريد به انه لا ينتهي الى معقول الا
وهي تقوى على تعقل آخر بعده فالقوى الجسمانية كذلك فان
القوة الخيالية مثلا لا تنتهي في تصور الاشكال الى حد لا تقوى
على تصور شكل آخر بعده وان اريد به انها تستحضر معقولات
لا نهاية لها دفعة واحدة فهو ممنوع والرابع ان النفس
تدرك ذاتها وآلاتها وادراكاتها والمدرك الجسماني ليس كذلك
كالباصرة والسامعة والوهم والخيال والجواب عن ذلك بانه
لم لا يجوز ان يدرك بعض الجسمانيات ذاتها وادراكاتها بلا توسط الآلة
من غير توسط آلة وكذا ما هو آلة لها في سائر الادراكات
والخامس ان النفس غير حالة في جسم مثل القلب او الدماغ
او غيرهما فانها لو كانت حالة في البدن او في عضو من
اعضائه لكانت دائمة التعقل له او غير متعقلة له دائما
لانه اما ان يكفي في تعقلها محلها حضوره بنفسه عندها
او لا بل يتوقف على حضور صورة اخرى مماثلة لمحلها
كما في ادراك الامور الخارجية فان كان الاول لزم ان تكون

دائمة التعقل له لوجوب وجود المعلول عند وجود العلة التامة
وان كان الثاني لزم ان لا تعقل له لان حضور صورة اخرى
مماثلة يستلزم اجتماع المثلين في مادة واحدة وهو ممتنع ويرد
على هذا انه مبني على ان العلم بارتسام الصورة وهو غير ثابت
وقد مر الكلام فيه وعلى تقدير التسليم يجوز ان لا يكفي في تعقل
محلها حضوره بنفسه عندها او لا يتوقف ايضا على حصول
صورة اخرى مماثلة له بل يتوقف على امر آخر كتوجه النفس
او غيره من الشرايط وايضا فان المتعقل ان كان الجسم
الذي هو محل الناطقة كان اللازم ان يحل في ذلك الجسم
صورة عقلية مماثلة له لا ان يحل في مادة واحدة صورتان
متماثلتان وكذا ان كان المتعقل مادة الجسم الذي هو محلها
لزم ان يحل في تلك المادة صورة مساوية لها في تمام الماهية
لا ان يحل فيها صورتان متساويتان في تمام الماهية فان قيل
الكلام في الصورة الجسمية او النوعية الحالة في مادة الجسم
الذي هو محل الناطقة فان الناطقة في تلك المادة قطعا حال الجسم
فاذا ارتسم في الناطقة صورة عقلية مماثلة لتلك الصورة
الجسمية او النوعية كانت ايضا في تلك المادة فيجتمع فيها
صورتان جسميتان او نوعيتان متماثلتان
احديهما عينية والاخرى عقلية قلنا لا يلزم من حلول

شئ في آخر حلوله في محل ذلك الآخر اذ المراد بالحلول هو الاختصاص
الناعت فيجوز ان ينعت شئ شيئا آخر فلا ينعت محله كا ٢ المرعز
الحالة في الحركة فانها البطء حالة في محل الحركة لان الحركة توصف
بالسرعة ولا يوصف الجسم بها ولو سلم فاجتماع المثلين
انما يمتنع لاستلزامه ارتفاع الامتياز بينهما وههنا
الامتياز حاصل لان احدى الصورتين حالة في المادة بلا
واسطة والاخرى حالة فيها بواسطة وهذا القدر كاف
في الامتياز بينهما على انهما متباينان من وجه آخر وهو
ان احدى الصورتين موجودة بوجود خارجي والاخرى
موجودة بوجود عقلي والسادس ان عارض النفس
الناطقة اعني الصورة العقلية تكون مستغنية عن
المادة فاستغناء العارض يستلزم استغناء المعروض
لان احتياج المعروض في شئ يستدعي احتياج العارض
اليه وهذا الوجه بعينه هو الوجه الاول والسابع ان
النفس الناطقة غير منطبعة في جسم لان القوة المنطبعة
في الجسم تابع له في الضعف والكلال لانها انما تعقل بواسطة
الجسم فيكون الجسم آلة لها ولا يعرض للآلة كلال الا ويعرض
للقوة كلال لان اختلال الشرط يقتضي اختلال المشروط
كما ترى في قوة الحس والحركة الحالتين في البدن لانهما يضعفان

يضعف البدن والنفس الناطقة غير تابعة للجسم في الضعف
والكلال فان حال الانسان في سن الانحطاط يقوى تعقله
ويزداد وان كانت الآلة البدنية في النقصان والانحطاط
ويرد عليه انه يجوز ان يضعف القوة العاقلة لضعف البدن
اما ترى الانسان يضعف عقله وعلمه في كبر السن حتى يبلغ
الى احد الخرافة والجهل فاذا عرض قليلا ومنكم من يرد الى ارذل
العمر لكيلا يعلم من بعد علم شيئا فما ترى في اوايل السن
النقص والانحطاط من ازديا تعقلها هو بسبب اجتماع
علوم كثيرة عنده وبسبب التمرن والاعتياد والتانس
ان القوة المنطبعة في الاجسام تكل وتضعف عند
توارد الافعال وتكريرها خصوصا الافاعيل القوية
الشاقة وتشهد بذلك التجربة والقياس اما التجربة
فظاهر اذ نقول ربما يبلغ وهن القوة حد العجز بعد
عن فعلها فان الباصرة بعد النظر في قرص الشمس بالا
ستقصاء لا يدرك النور الضعيف والسامعة بعد سماع
الشديد لا يسمع الصوت الضعيف والشامة بعد شم
الرايحة القوية لا تحس بالرايحة الضعيفة
وهكذا حال الذايقة واللامسة واما القياس فلان
افاعيل تلك القوى لا يصدر عنها الا عند انفعال موضوعات

المنطبعة

تلك

تلك القوى كما تنفعل الحواس عن المحسوسات عند الاحساس
والانفعال انما يكون لقاسر يقسر طبيعة المنفعل عن طبيعته
عن المقاومة فيوهنه والفعل وان كان مقتضى طبيعة
القوة لكنه لا يكون مقتضى طبايع العناصر التي تتألف
موضوعات تلك القوى عنها فيكون الطبايع مقسورة
عليها مقاومة لتلك القوى في افعالها والتقاوم
والتنازع يقتضي الوهن فيهما جميعا وقد يحصل للنفس
الناطقة ضد ذلك الوهن والكلال فانها لا تكل
عند توارد الافكار المودية الى العلوم بل يقوى بذلك
لانه يزداد كمالا وبقا وكلا الوجهين ضعيف اما التجربة فلانه
جاز ان تكون العاقلة مخالفة بالنوع لساير القوى
مع كون الجميع بدنية فلا يقدح اختصاص بعضها
بالكلال دون بعض واما القياس فلانا لا نسلم ان
افاعيل القوى الجسمانية لا يصدر عنها الا عند انفعال
موضوعاتها فصل اعلم ان الفلاسفة
والمتفلسفة ادعوا ان المجرد والتعقل متلازمان
بمعنى ان كل عاقل مجرد وكل مجرد عاقل يعني كل مدرك يدرك
شيئا لم يعرضه العوارض الجزئية التي يلحق بسبب المادة
في الوجود الخارجي من الكم والكيف والاين والوضع

وغير ذلك فهو مجرد وكل مجرد عن المادة مدرك لكل شيء
مجردة عن العوارض الجزئية المادية وقد استدلوا على
الاول بانه لو لم يكن العاقل الذي هو محل الصور المعقولة
اي المجردة عن الغواشي المادية المذكورة مجردا عن المادة
لكان منقسما كما هو شان الجوهر المادية فيلزم منه
انقسام الصورة الحالة فيه واذا انقسمت الصورة
المعقولة الحالة في العاقل بانقسامه فاما الى اجزاء
متشابهة فيلزم عروض الوضع للمجرد الذي هو الصورة
المعقولة واما ينقسم الى اجزاء مختلفة فيلزم ان يكون
الحال اعني الصورة المعقولة مركبة من اجزاء غير متناهية
بالفعل على عدم التناهي فلكون انقسام المحل الى ذلك
على ما هو شان الجسم واما كونها بالفعل فلكونها
مختلفة فلا يجوز انقسامها وقد مر بطلان هذا الا
ستدلال من قولنا في عدم تجرد النفس مستوفى واستدلوا
على الثاني بان المجرد يلزم صحة كونه معقولا اذ المانع عن المعقولية
انما هو الغواشي المادية فالمجرد لا محالة يصح ان يكون
معقولا لخلوه عن الشوائب المادية وكما هو كذلك
فشان ماهيته ان تكون معقولة لانه لا يحتاج الى عمل
يعمل بها حتى يصير معقولا وكلما صح ان يعقل صح ان يعقل مع

غيره لانه يصح ان يحكم عليه بالوجود والوحدة وما يجري مجراها من الامور العامة والحكم بشيء على شيء تصورهما فثبت يقتضي
صحة كون المعقول مقارنا لمعقول آخر فاذا كان المجرد المعقول
قائما في الخارج بذاته لزم صحة كونه عاقلا اي مقرونا بالصورة
المعقولة في الخارج لان صحة المقارنة المطلقة لا يتوقف على
المقارنة في العقل فان صحة المقارنة المطلقة متعلقة عليها
لكونها استعدادا لها المطلقة متقدمة على المقيدة التي
هي المقارنة في العقل وصحة المقارنة المطلقة متقدمة على
المقارنة في العقل بواسطة فلا يمكن ان يتوقف عليها والا
يلزم الدور فيتحقق صحة المقارنة المطلقة في الخارج ايضا
وذلك لانه اذا كان قائما بذاته امتنع ان يكون مقارنته بان يحصل المعقول في المجرد او
للغير بحلوله فيه او حلولهما في ثالث والمقارنة المطلقة بانه حصول الحال في المحل
منحصرة في هذه الثلثة فاذا امتنع اثنتان تعين الثالثة
وهي مقارنة المحل للحال ثم ان كل ما صح ان يكون عاقلا لغيره
صح ان يكون عاقلا لنفسه لان كل عاقل لغيره يصح ان يعقل
يعقل انه عاقل لغيره وهذا يستلزم ان يعقل نفسه كلا
فكل مجرد يصح ان يكون عاقلا لذاته واذا صح ان يكون عاقلا
لذاته وجب ان يكون عاقلا لذاته لان تعقله لذاته اما
بحصوله لنفسه او بحصول مثاله والثاني باطل لاستلزامه

اجتماع المثلين فتعين ان يكون تعقله بحصول نفسه و نفسه
دائما حاصل لا يغيب اصلا فيكون التعقل دائما حاصلا
فثبت ان كل مجرد عاقل ويرد على هذا الدليل اعتراضات
الاول انه لم لا يجوز ان يكون خصوصية ذات المجرد مانعة
ان يعقل عاقلا كما صرحوا بان كنه ذاته تعالى ممتنع ان يكون
معقولا لغيره فجاز ايضا ان يكون ساير المجردات بحيث
يمتنع معقوليتها وثانيها ان تقدم المقارنة المطلقة
على المقارنة الخاصة انما يصح اذا كانت المقارنة المطلقة
ذاتية لها وهو ممنوع وثالثها انه يجوز ان يصح لذات
المجرد المقارنة المطلقة في ضمن هذا الخاص فقط وهو المقارنة
العقلية لا لان صحة المقارنة المطلقة موقوفة على هذه
المقارنة الخاصة بل لان ذات المجرد بحيث لا يقبل
الا هذه المقارنة الخاصة اعني المقارنة العقلية وايضا
ما ذكروا في امتناع توقف صحة المقارنة المطلقة على
المقارنة العقلية بل بعينه على امتناع تعين صدق
المقارنة المطلقة بالنسبة الى القسم الثالث فيلزم بطلان
دليلهم وان قيل توقف صحة المقارنة المطلقة على مقارنة
المحل للحال في الخارج لا الذاتي مقابل العارض وهو كون
المتقارنين موجودا قائما بذاته فلا يتحد جهة التوقف

فلا يلزم

فلا يلزم الدور فالجواب ان توقف صحة المقارنة المطلقة
على صحة المقارنة في العقل ايضا ليس لذاتها بل لعارض وهو ان
كل واحد من المتقارنين موجود ذهني قائم بغيره فلا يتحد
جهة التوقف فلا دور ورابعها انه يجوز ان يكون من خاصة
بعض المجردات ان يعقل المعقولات ويمتنع عليه ان يعقل
انه يعقلها والقياس على ما يجده الانسان من نفسه
لا يفيد حكما كليا يقينيا واجاب بعض المتاخرين عن بعض
هذه الاعتراضات بوجوه غير موجهة اجاب عن الاول بان
المانع من التعقل ليس في ذاته تعالى بل فينا كما صرحوا
والجواب ان هذه الدعوى لا يرفع احتمال ان يكون في ذات
المجرد ما يمنع من ان يعقل واجاب عن الثاني بان المقارنة
العقلية لكونها مقارنة احد الحالين للآخر اخص من
المقارنة الخارجية التي هي مقارنة الحال مع المحل فلا
معنى لان تابى ذات المجرد عن الاشرف ويقبل الاخس
والجواب عنه بانه لا مانع من ان تابى المجرد من مقارنة
المحل مع الحال وان كان اشرف من المقارنة العقلية
واجاب عن الرابع بان هذا الحكم اعني كلما يعقل غيره
يمكنه ان يعقل انه يعقل قريب من البديهيات و
الجواب عنه ان دعوى كون هذا الحكم قريبا من البديهيات

بيس بحكم وهو كذب بلا دليل وعلى تقدير التسليم القريب من
البديهيات ليس من البديهيات فيحتاج الى النظر فلكونه
نظريا بادر الفلاسفة والمتفلسفة الى الاستدلال عليه
ولم يدعوا فيه البداهة ولا القرب من البديهي فصل البداهة
في الوجوب والامكان والامتناع وفيه مطالب المطلب الاول
تصور الوجوب وتصورات ما اشتق منها اعني الواجب والممكن
والممتنع ضرورية فان من لا يقدر على الاكتساب يعرف
هذه المفهومات ومن رام تعريفها فقد عرف كل واحد
من الثلثة اما باحد الآخرين او بسلبه او لم يزد على ان
يقول الواجب ما يمتنع عدمه او ما لا يمكن عدمه والممتنع ما يجب
عدمه او ما لا يمكن وجوده والممكن ما لا يجب وجوده ولا عدمه
او ما لا يمتنع وجوده ولا عدمه المطلب الثاني ان هذه الامور
اعتبارية لا وجود لها في الخارج وهو ضروري لانها كيفية
نسبة الوجود الذي هو من المعقولات الثانية على ما بينا
الى الماهيات فذكر ادلة القائلين بانها امور اعتبارية تنبيه ١١
ودفع شبهة القائلين بانها موجودات خارجية تطويل
بغير طائل فالاولى تركها والاعراض عنها المطلب الثالث
ان الواجب لذاته لا يكون واجبا بالغير والا لزم توارد العلتين
المستقلتين على معلول واحد وهو محال المطلب الرابع

انه

انه لا يكون الواجب لذاته مركبا لا من اجزاء متمايزة في الخارج
ولا من اجزاء متمايزة في الذهن والا احتاج الواجب لذاته
في ذاته ووجوده الى جزئه وجزء الشيء غيره والمحتاج الى
الغير ممكن فصل في بحث الحدوث والقدم
فصل في الحدوث والقدم
اعلم ان الحادث يطلق حقيقة على ما سبق بالعدم بان يكون
لوجوده اول هو معدوم قبل ذلك الاول وفي اصطلاح
الفلاسفة قد يطلق على المسبوق بالغير الذي هو العلة و
ان لم يكن مسبوقا بالعدم ويسمون الحادث بالمعنى الاول
حادثا زمانيا وبالمعنى الثاني حادثا ذاتيا ويعتقدون
ان العالم حادث بالمعنى الثاني لا بمعنى الاول والمذهب
الحق الذي كان عليه المسلمين قديما وحديثا بل المليون قاطبة
ان العالم حادث بالمعنى الاول بل هو من ضروريات الدين
نقل عن كتاب نهاية الاقدام للشهرستاني ان مذهب
الحق من الملل كلها ان العالم محدث مخلوق له اول
احدثه الباري تعالى بعد ان لم يكن كان الله ولم يكن
معه شيء ووافقهم على ذلك جماعة من اساطين الحكمة
وقدماء الفلاسفة مثل تاليس وجماعة منهم افلاطون
انه قال الغزالي في كتاب تهافت الحكماء وحكى عن
افلاطون انه قال العالم كوني محدث ثم منهم من اول

جالينوس

كلامه الى ان يكون حدوث العالم معتقدا له ثم نقل عن
انه في اخر عمره ذهب الى التوقف في هذه المسئلة
والشهرستاني على ما نقل عنه قال في كتاب الملل
والنحل ان القول بقدم العالم وازلية الحركات بعد
اثبات الصانع والعلة الاولى انما ظهر بعد ارسطاطاليس
لانه خالف القدماء صريحا وابدع هذه المقالة
على قياسات ظنها حجة وبرهانا فنسج على منواله
من كان من تلامذته وصرحوا القول فيه مثل
الاسكندر الافروديسي وثامسطيوس وفرفوريوس
وصنف برقلس في هذه المسئلة كتابا واورد
فيه هذه الشبه الى اخر كلامه قال شارح الطوالع
اختلف اهل العالم في حدوث الاجسام والوجوه
المحتملة بحسب الفرض اربعة لانه اما ان يكون محدث
الذات والصفات او قديم الذات والصفات
او قديم الذات والصفات او قديم الذات محدث الصفات
او محدث الذات قديم الصفات وهذا الاحتمال الرابع مما لم ينقل
به قائل واما الاحتمالات الثلث فقد قال بكل منها قوم
اما الاول فقد قال به المسلمون والنصارى واليهود والمجوس
لانهم قالوا الاجسام محدثة بذواتها او صفاتها واما الثاني

منها قوم اما الاول فقد
قال به المسلمون والنصارى
واليهود والمجوس لانهم قالوا انها
الاجسام محدثة بذواتها وصفاتها واما
الثاني صح مكرر

مفقود

فهو قول ارسطاطاليس وثاوفرسطس وثامسطيوس وابرقلس
ومن المتاخرين ابي نصر الفارابي وابي علي بن سينا فانهم
قالوا الافلاك قديمة بذواتها وصفاتها المعينة كالمقدار
والشكل وما يجري مجراهما من الامور اللازمة سوى الحركات
والاوضاع فان كلا منها حادث مسبوق باخر لا الى
اول والعناصر قديمة بموادها بحسب شخصها وصورها
الجسمية قديمة بنوعها وصورها النوعية قديمة
بجنسها اي كان قبل كل صورة اخرى لا الى اول لها صورتهم
واما الثالث فهو قول الفلاسفة الذين كانوا قبل
ارسطاطاليس كثاليس وانكساغورس وفيثاغورس
وسقراط الى اخر كلامه ولنا معاشر الحق من طريق العقل
مضافا الى النقل الصحيح الثابت المتواتر ان حدوث
ما يتعلق به الفعل والخلق والايجاد بديهي لا يحتاج
الى دليل وبرهان وقد استدل الى ما ادعيناه علي بن
موسى الرضا عليه التحية والثناء في كلامه مع سليمان
المروزي متكلم خراسان قال فالذي يعلم الناس ان
المريد غير الارادة وان المريد قبل الارادة وان الفاعل
قبل المفعول ومن كلامه عليه السلام ايضا قال يا سليمان
الا تخبرني عن الارادة فعل ام غير فعل قال بل هي فعل

قال فهي محدثة لان الفعل كله محدث واشار بعد ذلك الى بداهة
حدوث العالم في حديث رواه الكليني بقوله وذلك انه لو كان
معه شيء في بقائه لم يجز ان يكون خالقا له لانه لم يزل
معه فكيف يكون خالقا لمن لم يزل معه الحديث فهو كما ذكرنا
منه موضع الحاجة فان قيل على ما ادعيت لا يجوز ان
يكون شيء من الاثر مع المؤثر في بقائه بحيث لا يفارقه
فما تقول في حركة المفتاح التي هي مع المؤثر في بقائه وهو
حركة اليد ولا تفارقها قلنا لا نسلم ان المؤثر في حركة المفتاح حركة اليد
بل الحق ان المفتاح في اليد بمنزلة جزء من اجزائها والمؤثر
في الحركتين ما تقدمهما زمانيا فان قيل فما تقول في السخونة
والبرودة فانهما فعلان للنار والماء ولا ينفكان عنهما
قلنا لا نسلم انهما فعلان للنار والماء بل انهما صفتان
لهما وفعلهما هو التسخين والتبريد وهما يصدران من النار
والماء بعد حدوثهما فان قيل كيف تدعي الضرورة في
حدوث ما يتعلق به الفعل والايجاد وقد ذهب
جملة من فحول الفلاسفة الى قدم العالم المعلول المجعول
فكيف يتصور خفاء الضروري على امثالهم قلنا
لا يستبعد خفاء الضروري على من ابتلي بالشبهات
ومرض عقله بها وقد خفي على المتكلمين بها كثير من الضروريات

هو الانسان الذي يحركهما ولا شك انه متقدم على الحركتين م ح

ووجود النار والماء م

فمن تتبع بقلب سليم وجدهم كما وجدناهم ذلك فضل
الله يؤتيه من يشاء ثم اعلم ان من زعم ان حدوث
المعلول المجعول نظري استدلوا عليه بدليلين وهما عندي
تنبيهان الاول ان الماهية الممكنة اما متصفة بالوجود
الخارجي او بالعدم الخارجي ولا يخلو منهما فان اوجدها
الله وهي متصفة بالوجود الخارجي فيلزم ايجاد الموجود
وتحصيل الحاصل وهو محال وان اوجدها وهي متصفة
بالعدم ثبت المطلوب والثاني انه ثبت ان فعله
تعالى يتبع الداعي والداعي لا يدعو الا الى المعدوم فثبت
سبق العدم على وجود العالم وهو مرادنا بالحدوث
فان قيل ان المستفاد مما ادعيت من بداهة
سبق العدم على وجود العالم ومن الدليلين المذكورين
ان العالم مسبوق بالعدم وهو اعم من الحدوث
الدهري والزماني الذي غرضكم اثباته وهو
مذهب المليين خصوصا المؤمنين من المسلمين
قلنا القول بالحدوث الدهري مما احدث
احدثه بعض اشهاد الفلاسفة من الفضلاء
المتأخرين وهو اعتقاد بين السخافة كما لا يخفى
على من تدبر وتفكر ممن لم يمرض نفسه بالشبهات

الى هنا بلغ النظر

تنبيهان

فان حاصل هذا المذهب ان العالم مسبوق بالعدم من غير
ان يتعقل امتداد بين العالم المجعول المخلوق وبين جاعله
وخالقه وان الزمان الذي هو مقدار حركة الفلك
الاقصى متناه ومع هذا لم يمكن ان يكون ازيد واطول
مما خلق عليه على ما صرح به في كتاب المسمى بالمقاومات
وهذا الاعتقاد ظاهر البطلان بين الفساد فان العقل
يحكم بالبديهة بالامتداد بين الخالق الجاعل وبين
العالم المخلوق المجعول بحيث لو كان قبل وجود هذا
العالم جسم متحرك لكان يتقدر وذلك الامتداد
ويتميز فيصير اوقاتا معينة كالنهار والاسبوع و
والشهر والسنة وغيرها فذلك الامتداد بمنزلة
المذروع وحركة الجسم بمنزلة الذراع وقد اشار الله
سبحانه الى هذا الامتداد بقوله ان ربكم الله الذي
خلق السموات والارض في ستة ايام وبقوله
فقضيهن سبع سموات في يومين فانه لو لم يكن
الامتداد كما اخترناه لم يكن لستة ايام وليومين
معنى وعلى قول هذا الفاضل لم يكن ان يكون الزمان
اطول امتدادا مما خلق عليه مع تناهي الزمان
وهو ظاهر الفساد بين البطلان فان امكان زيادة

متناهي على ما خلق عليه من الامور البديهية ولا يخفى
ان قول هذا الفاضل مستلزم لتناهي بقاء الله فانه الزمان صح
على ما ذهب اليه من نفي الامتداد وتناهي ليس لله بالطول
بقاء من الزمان المتناهي وما ليس بالطول بقاء من
من المتناهي متناه بالبديهة فيلزم ان يكون الله تعالى متناهي هي
البقاء ثم اعلم ان الامتداد الذي اعتبرناه ليس له وجود خارجي
بل وجوده عقلي ومنشأ انتزاعه على ما ذهب اليه جماعة
منهم ابو البركات هو الوجود وطعن صاحب
الاشراق عليه لسوء فهمه وسخافة رايه وهذا كلامه
في المطارحات بعد بيان الزمان والدهر والسرمد
ثم قال المتطبب المسمى بابي البركات لما اراد ان يقول شيئا
في مسألة الزمان جعل نصيب هذه المسألة من نهوداته
الوسوسية ما قال ان الزمان هو مقدار الوجود
ليت شعري اي مقدار له وكم ذراع يمتد وعلى
كم ذراع ينطبق الا انه احتج بحجة من حجج العجيبة
وهو تمسكه بما يقول الناس بعضهم لبعض اطال
الله بقاءك والوقت اعز من ان يضيع في الالتفات
الى مثل هذه الاشياء انتهى كلام صاحب الاشراق
اقول حسب صاحب الاشراق ان ابا البركات

اثبت للوجود معنى اما وجوديا او لم يفهم ان مراده ان
الوجود منشاء انتزاع للامتداد ومن زعم ان ابا البركات
تمسك بقول الناس وقلدهم في الاعتقاد بان البقاء
قابل للطول والقصر فطعن عليه واستخف بقوله ولم يفهم ان
مراده اثبات الامتداد ببداهة قابلية البقاء للطول
والقصر فان اتفاق الناس دليل البداهة وقد اشار
الى هذا المعنى الرضا عليه التحية والثناء بقوله فالذي
يعلم الناس ان المريد مثل الارادة الى آخر كلامه وقد تقدم
آنفا وصرح باتصاف البقاء بالطول ابو جعفر الباقر
عليه السلام في حديث طويل في بيان المعارف الالهية
رواه ابن بابويه في التوحيد وهذا موضع الحاجة
منه ولا يهرم فيبطل البقاء ثم اقول لا يبعد ان يكون
منشاء انتزاع الامتداد عدم العالم لا يقال ان
الامر العقلي الذي لا يكون وهميا صرفا مخترعا
لا بد ان يكون منشاء انتزاعه موجودا في
الخارج فلا يجوز ان يكون عدم العالم منشاء انتزاع
الامتداد لانا نقول لا نسلم لزوم كونه موجودا
بل يكفي ان يكون منشاء انتزاعه امرا واقعيا
وان كان عدما محضا فان الوجدان الصحيح يحكم

بامتداد

بامتداد العدم كما يحكم بامتداد الوجود كعدم اليوم مثلا
يحكم العقل بانه اكثر امتدادا من عدم الامس ثم اعلم ان الو دلالات
الدالة على حدوث العالم متواترة بل فوق التواتر من
اصحاب ينبغي ان ناتي ههنا ببعض منها ومن تلك الروا يات
تواتر عن اصحاب العصمة عليهم السلام كان الله ولم يكن معه
شيء وفي توحيد ابن بابويه بسنده عن عبد الله بن
مسكان قال سالت ابا عبد الله عليه السلام عن الله تبارك و
تعالى اكان يعلم المكان قبل ان يخلق المكان
ام علمه عند ما خلقه فقال تعالى الله بل لم يزل عالما
بالمكان قبل تكوينه كعلمه به بعد ما كونه وكذلك
علمه بجميع الاشياء كعلمه بالمكان وفيه وفي الكافي
ايضا بسندهما عن ابي بصير قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام
يقول لم يزل الله جل وعز ربنا والعلم ذاته ولا
معلوم والسمع ذاته ولا مسموع والبصر ذاته
ولا مبصر والقدرة ذاته ولا مقدور فلما احدث
الاشياء وكان المعلوم وقع العلم منه على المعلوم
والسمع على المسموع والبصر على المبصر والقدرة على
المقدور قال قلت فلم يزل الله متكلما قال ان
الكلام صفة محدثة ليست بازلية كان الله عز وجل

ولا متكلم وفيه ايضاً بسنده عن حماد بن عيسى قال سألت
ابا عبد الله ع فقلت لم يزل الله يعلم قال انى يكون
يعلم ولا معلوم قال قلت فلم يزل يسمع قال انى يكون ذلك
ولا مسموع قال قلت فلم يزل يبصر قال انى يكون ذلك والبصر
لا مبصر قال ثم قال لم يزل عليما سميعا بصيرا ذات
علامة سميعة بصيرة الحديث بيان هذا الحديث
ان مراد الامام ع من اول هذا الحديث نفي القدم و بيان
حدوث وقوع العلم والسمع والبصر له تعالى على
المعلوم والمسموع والمبصر ومراده من آخر الحديث
بيان قدم الصفات المذكورة له تعالى فلا منافاة
بين اوله وآخره وفيه ايضاً بسنده عن جابر عن ابي جعفر ع
قال الله تبارك وتعالى كان ولا شيء غيره نوراً لا ظلام
فيه وصادقاً لا كذب فيه وعالماً لا جهل فيه وحياً
لا موت فيه وكذلك هو اليوم وكذلك لا يزال ابداً
وفيه ايضاً بسنده عن عبد الاعلى عن العبد الصالح
موسى بن جعفر ع قال ان الله لا اله الا هو كان حياً
بلا كيف ولا اين ولا كان في شيء ولا كان على شيء
ولا ابتدع لكانه مكاناً ولا قوي بعد ما كون الاشياء
ولا يشبهه شيء يكون ولا كان خلواً من القدرة

مكوّن

على الملك

على الملك قبل انشائه ولا يكون خلواً من القدرة بعد ذهابه
كان عز وجل الهاً حياً بلا حيوة حادثة
ملكاً قبل ان ينشئ شيئاً ومالكاً بعد انشائه الحديث
وفيه ايضاً بسنده عن فضيل بن سكرة قال قلت لابي
جعفر ع جعلت فداك ان رأيت ان تعلمني هل كان الله جل
ذكره يعلم قبل ان يخلق الخلق انه وحده فقد اختلف
مواليك فقال بعضهم قد كان يعلم تبارك وتعالى انه
وحده قبل ان يخلق شيئاً من خلقه وقال بعضهم انما
معنى يعلم يفعل فهو اليوم يعلم انه لا غيره قبل
فعل الاشياء وقالوا ان اثبتنا انه لم يزل عالماً
بانه لا غيره فقد اثبتنا معه غيره في ازليته فان رأيت
يا سيدي ان تعلمني ما اعتمد عليه الى غيره فكتب عليه السلام
ما زال الله عالماً تبارك وتعالى ذكره وقد روى
الكليني ايضاً هذه الرواية في الكافي عن فضيل بن
سكرة عن ابي جعفر عليه السلام وروى ايضاً هذا
المعنى في الكافي عن جعفر بن محمد بن حمزة عن الرجل
عليه السلام باد في تغيير العبارة وفي التوحيد ايضاً
خطبة طويلة لعلي بن موسى الرضا عليه السلام هنا
موضع الحاجة منها له معنى الربوبية اذ لا مربوب و

الله عز

وحقيقة الالهية اذ لا مألوه ومعنى العالم ولا معلوم ومعنى
الخالق ولا مخلوق وتاويل السمع ولا مسموع ليس منذ خلق
استحق معنى الخالق ولا باحداثه البرايا استفاد معنى
البرائية الى اخر الخطبة وفيه ايضا بسنده عن محمد بن مسلم
عن ابي جعفر عليه السلم قال سمعته يقول كان الله ولا
شيء غيره ولم يزل عالما بما كون فعلمه به قبل كونه كعلمه به بعد بعلمه به صح
ما كونه وقد ورد هذا الحديث بادنى تغيير في الكافي
وهذه عبارته قال سمعته يقول كان الله ولا شيء
غيره ولم يزل عالما بما يكون فعلمه به قبل كونه
كعلمه بعد كونه وفيه ايضا وفي الكافي عن ايوب بن نوح
انه كتب الى ابي الحسن عليه السلم يسئله عن الله عز وجل
اكان يعلم الاشياء قبل ان خلق الاشياء وكونها
او لم يعلم ذلك حتى خلقها واراد خلقها وتكوينها
فعلم ما خلق عند ما خلق وما كون عند ما كون فوقع
عليه السلم بخطه لم يزل الله عالما بالاشياء قبل ان يخلق
الاشياء كعلمه بالاشياء بعد ما خلق الاشياء
وفيه ايضا بسنده عن عبد الله بن محمد عن علي بن مهزيار
قال كتب ابو جعفر الى رجل بخطه وقرائته في دعاء كتب
به ان يقول يا ذا الذي كان قبل كل شيء ثم خلق كل شيء

ثم

ثم يبقى ويفنى كل شيء الى اخر الدعاء وفيه ايضا باسناده
عن جعفر بن محمد الاشعري عن فتح بن يزيد الجرجاني
عن فتح بن يزيد الجرجاني قال كتبت الى ابي الحسن
الحسن الرضا عم اساله عن شيء من التوحيد
فكتب الي بخطه قال جعفر وان فتحا اخرج الي الكتاب
فقراته بخط ابي الحسن عم والحديث طويل وهذا موضع
الحاجة منه عالم اذ لا معلوم وخالق اذ لا مخلوق
ورب اذ لا مربوب واله اذ لا مألوه الى اخر الحديث
وفيه ايضا حديث مسند هذا موضع الحاجة والحمد
لله الذي كان قبل ان يكون كان لا بوجود لوصفه
كان بلا كان او لا كان بالم يكون مكون جل ثنائه
بل كون الاشياء قبل كونها فكانت كما كونها علم
ما كان وما هو كائن كان اذ لم يكن شيء ولم ينطق
فيه ناطق فكان اذ لا كان وفيه ايضا حديث
مسند عن جابر بن الجعفي عن ابي جعفر عم
وهذا موضع منه ولو خلق الشيء من شيء اذا لم
يكن له انقطاع ابدا ولم يزل الله اذا ومعه
شيء ولكن كان الله ولا شيء معه فخلق الشيء
الذي جميع الاشياء منه وهو الماء وفيه

ايضا حديث مسند عن ابي عبد الله ع مشتمل على
التمجيد هذا موضع الحاجة منه الحمد لله الذي كان
اذ لم يكن شيء غيره وكون الاشياء فكانت
كما كونها وعلم ما كان وما هو كائن وفيه ايضا
حديث مسند طويل وهذا اخره وهو القديم وما سواه
محدث تعالى عن صفات المخلوقين علوا كبيرا
وفيه ايضا حديث مسند عن منصور بن حازم
عن ابي عبد الله ع قال قلت له ارايت ما كان
وما هو كائن الى يوم القيمة اليس كان في علم
الله تعالى قال فقال بلى قبل ان يخلق السموات
والارض وفيه ايضا حديث مسند عن منصور بن
حازم قال سالته يعني ابا عبد الله ع هل يكون
اليوم شيء لم يكن في علم الله عز وجل قال لا بل
كان في علمه قبل ان ينشئ السموات والارض
وفيه ايضا بالاسناد عن عبد الله بن مسكان قال
سالت ابا عبد الله ع عن الله تبارك وتعالى
اكان يعلم المكان قبل ان يخلق المكان
ام علمه عند ما خلقه فقال تعالى الله بل لم يزل
عالما بالمكان قبل تكوينه كعلمه به بعد ما كونه

ولكن

ولكن كل علمه بجميع الاشياء كعلمه بالمكان وفيه ايضا
باسناده عن ابي بصير عن ابي جعفر ع حديث
طويل في المعارف الالهية وهذا موضع الحاجة
منه ولا قوي بعد ما كون شيئا ولا كان ضعيفا
قبل ان يكون شيئا ولا كان مستوحشا قبل
ان يبتدع شيئا وفيه ايضا وفي الكافي خطبة
عن امير المومنين ع في بيان صفات الله في
جوابه حبر ابقاه الله دعلب وهذه بعض عباراته
كان ربا اذ لا مربوب والها اذ لا مالوه وعالما
اذ لا معلوم وسميعا اذ لا مسموع وفيه ايضا حديث
طويل في تفسير قوله تعالى وكان عرشه على الماء
عن داود الرقي عن ابي عبد الله ع وهذه
العبارة من عباراته ان الله عز وجل حمل دينه
وعلمه الماء قبل ان يخلق الخلق نثرهم بين
يديه فقال لهم من ربكم فكان اول من
نطق رسول الله صلى الله عليه وآله وامير المومنين
والائمة صلوات الله عليهم فقالوا انت
ربنا فحملهم العلم والدين الى اخر الحديث
وفيه ايضا حديث طويل عن ابي الصلت قال

قبل ان تكون ارض وسماء او جن او انس او شمس او قمر فلما اراد

سأل المأمون ابا الحسن علي بن موسى الرضا ع
عن قول الله عز وجل وهو الذي خلق السموات
والارض في ستة ايام وكان عرشه على الماء
ليبلوكم ايكم احسن عملا قال ان الله تبارك وتعالى
خلق العرش والماء والملائكة قبل خلق السموات
والارض وكانت الملائكة تستدل بانفسها و
بالعرش والماء على الله عز وجل ثم جعل عرشه
على الماء ليظهر بذلك قدرته للملائكة فيعلموا انه
على كل شيء قدير ثم رفع العرش بقدرته ونقله
فجعله فوق السموات السبع وخلق السموات والا
رض في ستة ايام وهو مستول على عرشه
وكان قادرا على ان يخلقها طرفة عين
ولكنه عز وجل خلقها في ستة ايام ليظهر للملائكة
ما يخلقه منها شيئا بعد شيء وتستدل بحدوث
ما يحدث على الله عز وجل مرة بعد مرة ولم يخلق
العرش لحاجة به الى اخر الحديث وفي الكافي حديث
طويل هذا موضع الحاجة منه لو كان معه شيء
في بقائه لم يجز ان يكون خالقا له لانه لم يزل

معه فكيف يكون خالقا لمن لم يزل معه وفي الكافي
خطبة لامير المؤمنين ع رواها اسمعيل بن
قتيبة عن ابي عبد الله ع وهذه بعض عباراتها
الدال على وجوده بخلقه وبحدوث خلقه على
ازله وفي الكافي ايضا حديث عن سهل بن زياد
في التوحيد وهذه بعض عباراته عالم اذ لا معلوم
وخالق اذ لا مخلوق ورب اذ لا مربوب و
في الكافي ايضا بالاسناد عن منصور بن حازم
قال سألت ابا عبد الله ع هل يكون اليوم شيء
لم يكن في علم الله تعالى بالامس قال لا من قال
هذا فاخزاه الله قلت ارايت ما كان وما
هو كائن الى يوم القيمة اليس في علم الله قال
بلى قبل ان يخلق الخلق وفي الكافي ايضا عن
معلى بن محمد قال سئل العالم ع كيف علم الله ما ل
علم وشاء واراد وقدر وقضى فامضى ما
قضى وقضى ما قدر وقدر ما اراد فبعلمه كانت
المشية وبمشيته كانت الارادة وبارادته
كان التقدير وبتقديره كان القضاء وبقضائه
كان الامضاء فالعلم متقدم المشية والمشية

ثانية والارادة ثالثة والتقدير واقع على القضا
بالامضاء فلله تبارك وتعالى البداء فيما علم
متى شاء وفيما اراد لتقدير الاشياء فاذا وقع
القضاء بالامضاء فلا بداء فالعلم في المعلوم قبل
كونه والمشية في المنشا قبل عينه والارادة في
المراد قبل قيامه الى اخر الحديث وفي الفقيه عن
الباقر عم قال لما خلق الله في الارض بقعة احب
اليه من الكعبة ولا اكرم عليه منها ولها حرم
الله عز وجل الاشهر الحرم الاربعة في كتابه يوم
خلق السموات والارض الى اخر الحديث ووجه
دلالة هذه الاخبار على الحدوث الزماني ظاهر
لا يحتاج الى البيان واطالة الكلام وتاويلها
وحملها على الحدوث الذاتي تلاعب بالدين وهو
ابعد من تاويلات الباطنية للمسائل الدينية
والشرايع الاسلامية ومما يدل على الحدوث الزماني
وثبوت الامتداد العقلي ما روي ان عليا
عليه السلام بعد ما قال سلوني فاني لا اسئل
عن شيء دون العرش الا اجبت فيه قام رجل

وسأله عن مسائل فاجاب عليه السلام عنها ومنها انه
قال السائل فكم مقدار ما لبث الله عرشه على
الماء قبل ان يخلق الارض والسماء فقال عم
اتحسن ان تحسب قال نعم لعلك لا تحسن قال بلى
اني لاحسن ان احسب قال علي عم أفرأيت لو كان
صب خردل في الارض حتى سد الهواء وما بين
الارض والسماء ثم اذن لك على ضعفك
ان تنقله حبة حبة من مقدار المشرق الى المغرب
ثم مد في عمرك واعطيت القوة على ذلك
حتى تنقله واحصيته لكان ذلك ايسر من احصاء
عدد اعوام ما لبث عرشه على الماء قبل
ان يخلق الارض والسماء الى اخر الحديث
ثم اعلم ان الفلاسفة ومن تبعهم استدلوا
على القدم بشبهة ضعيفة الاولى ان التقدم
الذي اعتبره المتكلمون لا يمكن وقوعه الا في الا
شياء الواقعة في الازمان لكن يقع المتقدم
في زمان والمتاخر في زمان غيره والزمان
ليس بواجب الوجود فتقدم العدم على العالم
وهو ما سوى الواجب تعالى بهذا المعنى محال

وانما قالوا بان هذا التقدم مخصوص بالزمانيات
لان التقدم والتاخر عندهم على خمسة انواع والمتقدم
في الانواع كلها يجتمع مع المتاخر الا المتقدم الزماني فانه
لا يجتمع مع متاخره والاقسام الخمسة هذه التقدم بالعلية
كتقدم حركة اليد على حركة المفتاح وبالطبع كتقدم الواحد
على الاثنين وبالزمان كتقدم الماضي على الحاضر و
بالشرف كتقدم المعلم على متعلمه وبالوضع كتقدم الا
قرب على الابعد والثانية ان الواجب لذاته
واجب في جميع صفاته الازلية وكل ما يحتاج اليه
في التاثير حاصل لذاته وقد ثبت ان المعلول
لا يتخلف عن العلة التامة فلزم تدوم الفعل
والتقييد بالازلية لخروج الصفات الاضافية
والثالثة انه لا يجوز ان يكون فعله تعالى
معدوما ثم يوجد اذ العدم الصريح لا اعتبار
فيه حتى يكون امساك الفاعل عن ايجاده اولى
في بعض الاحوال عن ايجاده في بعض حتى يكون
لا صدوره واجبا كان في جميع الاحوال او لا

كتقدم صح

صدوره كان في جميع الاحوال فيلزم اما قدم الفعل
او عدمه بالمرة والرابعة ان جميع الامور المعتبرة
في موثرية الباري تعالى اما ان يكون ازليا او
لا يكون الثاني باطل لانه لو كان شيء منها حادثا
لافتقر الى موثر فيعود الكلام فيه ويتسلسل فتعين
ان يكون الامور المعتبرة في موثرية الله تعالى
في العالم ازلية فيكون العالم ازليا لوجوب
ترتب الاثر على العلة التامة والخامسة
ان الحادث الزماني يستدعي مادة ومحلا اما
موضوعا ان كان الحادث عرضا واما هيولى
ان كان الحادث صورة واما جسما يتعلق به
الحادث ان كان نفسا وكذا يستدعي زمانا
اما المادة فلان الحادث قبل وجوده ممكن
والامكان امر وجودي يستدعي محلا موجودا
لامتناع قيام الامكان بنفسه وقيامه بالمعدوم
وليس ذلك المحل نفس الحادث الممكن اذ لا يوجد
قبل وجوده ولا امرا منفصلا عن الحادث
بالكلية بمعنى انه لا تعلق له به اصلا ولا امرا
متعلقا به اذا كان منفصلا عنه ومباينا له

كقدرة القادر الفاعل على ما توهم بعضهم على ما توهم
من ان معنى امكان الشيء قبل وجوده هو صحة
اقتدار القادر عليه فان القدرة معللة بالامكان
او يقال صح من القادر ايجاد الممكن لامكانه وصحة
فلولا ان الصحة العايدة الى القادر الى ذات المقدور
وهي الامكان مغايرة للصحة العايدة الى القادر
لكان هذا تعليلا للشيء بنفسه ومتاخرة عنه
لتاخر المعلول عن علته فذلك المحل امر متصل
بالحادث اتصالا تاما وهو المادة ولا بد ان يكون
قديمة والا احتاجت المادة الى مادة اخرى واما استلزامه
سبق المدة فسيجيء بيانه في الجواب ان شاء الله
اما الجواب عن الاولى فبان نقول تقدم العدم
على العالم تقدم بالزمان ولكن مرادنا بالزمان
ليس مقدار حركة الاطلس بل مرادنا به هو امتداد ينتزعه
العقل كما تقدم بيانه واما الجواب عن الخامسة
فبمنع الملازمة في قوله وكلما يحتاج اليه في التاثير
حاصل في الازل فانه يحتمل ان يكون وجود الممكن
في الازل ممتنعا بل يكون الاصلح سبق العدم ومضي
قطعة معينة من الزمان وعدم العلم بالمصلحة لا يستلزم

موقوفا على سبق العدم او لا يكون ممتنعا بل يكون صح

عدمها

والتحقيق

عدمها والحق هو الاحتمال الاول فان الطبع السليم
يحكم بعدم امكان ازلية الفعل والجواب عن الثالثة
فبان العدم الصريح وان لم يكن فيه تميز ولكن العقل
ينتزع من وجود الباري او من عدم العالم امتدادا
لو فرض فلك متحرك مع الله لم يزل لتعينت ابعاض
ذلك الامتداد فصارت قطعة منها نهارا واخرى
ليلا واخرى اسبوعا واخرى شهرا واخرى سنة
فمقدار هذا الامتداد بهذا الاعتبار معلوم
عند الله فيجوز ان يكون ايجاد العالم في قطعة
معينة اولى من ايجاده في غيرها والجواب عن
الرابعة باختيار الشق الثاني وما ذكروه
في بطلانه باطل لانه يحتمل ان يكون ايجاد العالم
مشروطا بسبق العدم ومضي قطعة معينة
من الامتداد العقلي المسمى عندنا بالزمان
وهذا الشرط العدمي لا يحتاج الى مؤثر فيلزم
التسلسل على ما زعموه والجواب عن الخامسة
بان الامكان امر اعتباري والامر الا
عتباري لا يستدعي محلا موجودا وكيف يجوز
الاستدلال بثبوت الامكان قبل وجود الحادث

على محل موجود يقوم به واجاب بعضهم عن هذا
الجواب بان مراد الفلاسفة ليس ما يستفاد من ظاهر
كلامهم بل مرادهم بالامكان هو الامكان الاستعدادي
لا الامكان الذاتي وبيان هذا الاجمال ان الفلاسفة
حيث اعتقدوا ان البارى فاعل موجب بفعله
مقتضى الذات ذهبوا الى ان الممكن على نوعين
قديم وحادث وزعموا ان الممكن ان كفى في
صدوره عن البارى امكانه الذاتي فهو ذاتي
فهو قديم دائم بدوام البارى وان احتاج في صدوره
الى شرط فلا يخلو ان الشرط قديم دائم بدوام البا[رى] ام حادث فان كان ذلك الشرط قديما فهو ايضا صح
وان كان الشرط حادثا كان الممكن المتوقف
عليه حادثا ولكن لما كان ذلك الشرط حادثا
احتاج الى حادث آخر والا كان قديما وهلم
جرا فيتوقف كل حادث على حادث الى ما لا
نهاية له فتلك الحوادث اما موجودة معا
وانه باطل ببرهان التطبيق واما متعاقبة
في الوجود يوجد بعضها عقيب بعض فلا بد
لتلك المجموع من محل يختص بالحادث المعروض
اولا وان لم يتعلق ذلك بمحل يختص الحادث المجموع م

الاول

الاول كان اختصاص مجموع الحوادث بحادث
دون حادث ترجيحا بلا مرجح فانه اذا لم يتعلق
ذلك المجموع بمحل اصلا او تعلق بمحل لا اختصاص
له بحادث معين كان نسبته الى حادث معين
~~بنسبته~~ كنسبته الى الغير ح فاذن لذلك المحل استعدادات
متعاقبة كل واحد منها مسبوق باخر لا الى نهاية
وكل سابق من تلك الاستعدادات ~~متحاجة~~
~~كل واحد~~ شرط للاحق ومقرب للعلة الموجدة
القديمة الى المعلول المعين بعد بعدها ومقرب
المعلول الى الوجود بعد بعده منه وهذه الا
ستعداد الحاصل للمحل لذلك الحادث هو المسمى
بالامكان الاستعدادي وانه امر موجود لتفاوته
في القرب والبعد والقوة والضعف فان استعداد
النطفة للانسان اقرب واقوى من استعداد
العناصر له ولا يتصور التفاوت بالقرب
والبعد والقوة والضعف لعدم الصرف فاذن
هو امر وجودي ومحله الموجود هو المادة واما
المدة فلوجهين احدهما ان هذه الاستعدادات
المتعاقبة على المادة بعضها متقدم على بعض تقدما

فلم يكن حدوث احدهما من المدة
بتوسط ذلك المجموع اولى من
حدوث غيره به صح

لا يجامع المتقدم فيه المتأخر وهو التأخر الزماني فيكون
المتقدم في زمان سابق على وجود الحادث وهو المطلوب
والوجه الثاني ان عدم الحادث متقدم على وجوده
ضرورة اذ لا معنى لحدوث الا ما تقدم عدمه على وجوده
والتقدم ليس نفس وجوده لعروضه العدم ويستحيل
ان يكون وجود الشيء عارضا لعدمه ولا نفس عدمه
لان العدم قبلا الوجود كالوجود وكونه نفس
العدم وليس قبلا كالعدم بعد الوجود لانهما يتمايزان بالقبلية
والبعدية ولا شك ان ما به الامتياز غير التقدم
غير ما به الاشتراك اعني نفس العدم فالتقدم
اذن امر زائد على وجود الحادث وعدمه
وموجود لانه نقيض اللاتقدم العدمي وليس
امرا مستقلا بذاته بل لابد له من محل موجود يقوم
به ويكون معروضا له بالذات وهو الزمان المقارن
لعدم الحادث والجواب عن استدلالهم هذا بما
ذكر في بيان كون الحادث بقادر مختار بل
فعله مقتضى ذاته كالفاعل بالطبع مثل النار فان
النار ذاته يقتضي الاحراق فيحرق ما يلاقيه
مما كان مستعدا للاحتراق من غير تراخ كالقطن

العدم بعد ...

اليابس وامثاله وما ليس مستعدا للاحتراق
فيتأخر احتراقه الى ان يستعد للاحتراق كالقطن
المبلول فان احتراقه موقوف على استعداده للاحتراق
بجفافه ونحو ذلك تعالى الله عما يقول
المشبهون علوا كبيرا بل الله سبحانه قادر
مختار وفعله تابع للمصالح العائدة الى الخلق
فيحدث الاشياء لا من شيء فلا يلزم ان
يكون كل حادث مسبوقا بمادة فلا يمتنع
ان يحدث الله بقدرته واختياره شيئا
من غير سبق مادة ويحدث الاشياء منه لمصلحة
علمها كما ورد في الحديث ان اول ما خلق الله
الماء وسنثبت ان شاء الله ان الله تعالى قادر
مختار افعاله تابعة للمصالح والاغراض وعلى تقدير
تسليم الايجاب ونفي القدرة والاختيار يمكن
ايضا الجواب عن استدلالهم بانه يجب ان يكون
الممكن قابلا للوجود الازلي فيكون وجوده
مشروطا بتقدم العدم عليه فعلى هذا لا يلزم
ان يكون الحادث مسبوقا بمادة واستعدادات
غير متناهية واما كلامهم في بيان وجوب

كون الحادث مسبوقا بالزمان فمبنى على كون التقدم
امرا وجوديا وهو غير مسلم بل الحق انه امر اعتباري
ولهذا يعرض للعدم كما اعترفوا به والوجودي لا
يعرض للعدم ان قالوا سلمنا ان القبلية
واللاقبلية عدميتان اعتباريتان لكن الحكم
باتصاف الاشياء بهما حكم صحيح يشهد به بديهة
العقل فلا بد لهما من معروض هو الزمان قلنا
هذا مسلم لكن لا يلزم منه وجود ذلك المعروض
في الخارج بل جاز ان يكون امرا عقليا معروضا
في نفس الامر لما هو اعتباري وهو الامتداد
الذي ينتزعه العقل من العدم الواقعي الازلي
المستمر او من وجود الله الازلي المستمر الذي
باعتبار الاستمرار يسمى بقاء فيحكم العقل بانه
لو كان جسم متحرك مستمر باستمرار العدم الازلي
او باستمرار وجود الباري لكان حركاته غير
متناهية في جانب الازل وهذا حكم صحيح يحكم
به العقل بالبديهة وهذا الامتداد المنتزع
العقلي باعتبار ان منشأ انتزاعه واقعي ليس
وهميا صرفا واختراعيا محضا كانياب الاغوال

وبحر الزيبق وامثالهما فهذا الامتداد المنتزع العقلي
بمنزلة المذروع وحركة الافلاك بمنزلة الذراع فبهذا بهذا
الحركة يتعين ابعاض هذا الامتداد فيصير قطعة منه نهارا
واخرى اسبوعا واخرى شهرا واخرى سنة
تتمة ثم اعلم ان القائلين بالحدوث اختلفوا
في مادة عالم الاجسام فذهب ثاليس الملطي الى
انه تكون من دخان النار ويقال ان ثاليس اخذه
من التوراة لانه جاء في السفر الاول منها ان
الله سبحانه خلق جوهرا ثم نظر اليه نظر الهيبة
فذابت اجزاؤه فصارت ماء ثم ارتفع
بخار كدخان فخلق منه السموات وظهر على
وجه الماء زبد فخلق منه الارض ثم ارساها
بالجبال ونقل عن صاحب الملل والنحل انه قال ومن
العجب انه نقل عن ثاليس ان المبدع الاول هو
الماء منه ابدع الجواهر كلها من السماء والارض
وما بينهما فذكر ان من جموده تكونت الارض
ومن انحلاله تكون الهواء من صفوة الهواء
تكونت النار ومن الدخان والابخرة تكونت
السماء من الاشتعال الحاصل من الاثير تكونت

الكواكب ثم قال وكان ثاليس الملطي انما تلقى مذهب
من المشكاة النبوية يعني ما نقل من التورية
وقال اخرون كان الاصل ارضا فحصل الباقي من
الارض بالتلطيف وزعم انكسمانيس انه الهواء
وتكون من لطافته النار ومن كثافته الارض
والماء وذهب ابو ابرقليطس انه النار وتكون
الاشياء منها بالتكاثف والسماء من الدخان
وقال اخرون انه البخار وتكون النار والهوى
منه بالتلطيف والماء بالتكثيف وفي هذا المقام
اقوال اخر والقول الحق من بين هذه الاقوال هو
هو القول الذي تلقاه ثاليس الملطي من النبوة
وهو القول المستفاد من الفرقان واحاديث
اصحاب العصمة والطهارة عليهم السلم قال الله
تبارك وتعالى في سورة حم فصلت قل
ائنكم لتكفرون بالذي خلق الارض في يومين
وتجعلون له اندادا ذلك رب العالمين وجعل
فيها رواسي من فوقها وبارك فيها وقدر فيها
اقواتها في اربعة ايام سواء للسائلين ثم استوى
الى السماء وهي دخان فقال لها وللارض ائتيا
طوعا او كرها قالتا اتينا طائعين فقضاهن سبع

سموات

السموات في يومين واوحى في كل سماء امرها وزينا السماء
الدنيا بمصابيح وحفظا ذلك تقدير العزيز العليم
فهذه تدل على ان السموات مخلوقة من الدخان
كما دل عليه التورية وفي تفسير علي بن ابراهيم
حديث طويل بسند متصل عن الصادق ع وهذا
موضع الحاجة منه فلما اراد ان يخلق الارض امر
الرياح فضربت الماء حتى صار موجا ثم ازبد
فصار زبدا واحدا فجمعه في موضع البيت ثم
جعله جبلا من زبد ثم دحا الارض من تحته
فقال الله تبارك وتعالى ان اول بيت وضع للناس
للذي ببكة مباركا ثم مكث الرب تبارك وتعالى
ما شاء فلما اراد ان يخلق السماء امر الرياح فضربت
البحور حتى ازبدتها فخلق منه السماء الى حد
الحديث ومن خطب امير المؤمنين ع المنقولة
في نهج البلاغة خطبة فيها ابتداء خلق السماء و
الارض وخلق آدم وهذا موضع الحاجة
منها ثم انشاء سبحانه فتق الاجواء وشق الارجاء
وسكائك الهواء فاجاز فيها ماء متلاطما تياره
ومتراكما زخاره حمله على متن الريح العاصفة

فخرج من فم الموج
الزبد وسطه دخان ساطع
من غير نار وضح
بلكم

والزعزع القاصفه فامرها برده وسلطها على شده
وقرنها الى حده الهواء من تحتها فتيق والماء من فوقها
دفيق ثم انشاء سبحانه ريحا اعتقم مهبها وادام
مربها واعصف مجراها وابعد منشاها فامرها بتصفيق
الماء الزخار واثاره موج البحار فمخضته مخض السقاء
وعصفت به عصفها بالفضاء ترد اوله على آخره
وساجيه على مائره حتى عب عبابه ورمى بالزبد
ركامه فرفعه فى هواء منفتق وجو منفهق فسوى
منه سبع سموات جعل سفلاهن موجا مكفوفا
وعلياهن سقفا محفوظا وسمكا مرفوعا بغير عمد
يدعمها ولا دسار ينتظمها ثم زينها بزينة الكواكب
وضياء الثواقب واجرى فيها سراجا مستطيرا
وقمرا منيرا فى فلك دائر وسقف سائر ورقيم مائر
ثم فتق ما بين السموات العلى فملاهن اطوارا
من ملائكته الى آخر الخطبه بيان ما لعله يحتاج
الى البيان الاجواء جمع جو وهو الفضاء الواسع
والارجاء جمع رجا مقصور وهو الناحية والسكائك
جمع سكاكة وهو الفضاء بين السماء والارض
والهواء المكان الخالى فاجاد فيها اى اجرى فيها

متلاطما تياره اى مرادا معظمه ومتراكما زخاره
اى ممتلاء بعضه فوق بعض الزعزع القاصفه
اى الشديده قرنها الى حده اى جعلها مقرونة الى حده
بحيث لا يتوسط بينهما جسم آخر اعتقم مهبها اى
شد هبوبها وادام مربها اى اقامتها وملازمتها
لتحريك الماء واعصف مجراها اى جريها وابعد
منشاها اى مبدء نشوها الزخار اى شديد
الامتلاء الساجى الساكن المائر المتحرك عب عبابه
اى علا معظمه ركامه اى متراكمه فى هواء منفتق
اى خلاء واسع وايضا من كلامه عليه السلم فى نهج
البلاغة فى بيان خلق السماء وهذا موضع الحاجة
منه ونظم بلا تعليق رهوات فرجها ولاحم صدوع
انفراجها ووشج بينها وبين ازواجها
وذلل للهابطين بامره والصاعدين باعمال
خلقه حزونة معراجها وناداها بعد اذ هى دخان
فالتحمت عرى اشراجها وفتق بعد الارتتاق
صوامت ابوابها الرهوات جمع رهوة وهى الفرجة
المتسعة والصدوع الشقوق ووشج بالتشديد
شبك والحزونة الصعوبة والاشراج جمع شرج بالفتح

وهي عين العينية التي تحاط بها وينادا ه لها حكم
قدرته الالهية عليها بالكون والارتقاق الانفصاق
وفتق صوامت ابوابها قبل بالمطر وقيل كانت كرة
واحدة ففتق ما بينها اقول هذه الروايات وغيرها
من الروايات وغيرها من الروايات الدالة
على ان اول ما خلق الله الماء ثم اعلم ان من الا
عتقادات الباطلة السخيفة هو قول بعض
فضلاء المتاخرين وهو صدر الدين محمد الشيرازي
في حدوث عالم وهذه عبارته العالم بجميع ما فيه
حادث زماني اذ كل ما فيه مسبوق الوجود بعدم
زماني بمعنى ان هويّة من الهويات الشخصية
الا وقد سبق عدمها وجودها عدمها
سبقا زمانيا وبالجملة لا شيء من الاجسام
والجسمانيات المادية فلكيا كان او عنصريا
ونفسا كان او بدنا الا وهو متجدد الهوية و
الشخصية وهذا قول ماخوذ من فصوص
محي الدين المغربي الاندلسي وبطلانه
في غاية الظهور مخالف للدين والعقل ضرورة
فلا يحتاج ابطاله الى الاستدلال وطول المقال الموَّث

تدل على حدوث العالم
وان اول الاشياء هو الماء

للملال والحمد لله الكريم المتعال فصل في الوجود والعدم اعلم
ان الناس اختلفوا في تعريف الوجود فقيل انه بديهي
فلا يجوز ان يعرّف الا تعريفا لفظيا وقيل هو كسبي فلا بد
حينئذ من تعريفه وقيل لا يتصور اصلا لا بداهة
ولا كسبا وخطا الاخرين وصواب الاول لا يخفى
على صاحب الفطرة الصحيحة والطبيعة المستقيمة
فصل اختلفوا في ان الوجود مشترك اشتراكا معنويا او مشترك اشتراكا لفظيا
لفظيا والاول هو القول المنسوب الى الفلاسفة
والمعتزلة غير ابي الحسين وجماعة من الاشاعرة وهو
القول الحق وهو ضروري لا حاجة فيه الى دليل
والقضية ه على هذا المدعى انا نقسم الوجود الى واجب
ووجود الممكن ووجود الجوهر ووجود العرض ومورد
القسمة مشترك بين جميع اقسامه التي ينقسم
اليها لان حقيقة التقسيم ضم مختص الى مشترك
لا يقال قسمة الوجود الى ما ذكرتم للاشتراك اللفظي
كما يقسم العين الى الفوارة والباصرة لكونه مشتركا
بينهما لفظا لانا نقول هذه قسمة عقلية لا يتوقف
على وضع والعلم به ولذلك لا يختلف باختلاف
اللغات ويمكن فيها الحصر العقلي الدائر بين النفي

والاثبات بخلاف ذلك الذى ذكرتم من التقسيم
للاشتراك اللفظى كتقسيم العين فانه يتوقف على الوضع
والعلم به ويختلف بحسب اختلاف اللغات ولا يمكن
فيه الحصر العقلى والقول الثانى هو المنسوب الى القفا
بان الوجود نفس الحقيقة فى الكل وهو قول سخيف
واسخف منه قول من قال بانه مشترك لفظا بين
الواجب والممكن ومشترك معنى بين الممكنات
كلها وهذا القول لم يذكره صاحب المواقف
وقال السيد فى شرحه وهذا لسخافته لم يلتفت
اليه المصنف وقد ذهب الى هذا القول السخيف بعض
الفضلاء المعاصرين وعلى ما نقل عنه اعتقد
ان الوجود الذى هو منفى عن الله سبحانه وقال
ان الوجود من الموجودات الخارجية
ولكن بتبعية الماهية فلو كان لله وجود لزم
التركيب فقال انه تعالى شيء وليس بشيء و
موجود وليس بموجود وحسبان اطلاق الشيئية
والوجود عليه تعالى ليس الا على سبيل الاشتراك
اللفظى واعتقد ان كلما اشتهر انه اعتبارى
عقلى كالوجود والوجوب والكلية والجزئية والجنسية

والفصلية والفوقية والتحتية والجوهرية والعرضية
وغيرها من الاعتباريات موجودات عينية
وامور خارجية ولا ريب ان هذا الرأى فى غاية
الوهن لان كون امثال هذه المذكورات عقلية
من البديهيات فعلى هذا نفى الوجود عن الله سبحانه
لا وجه له ولا يلزم من اثبات الوجود والشيئية له
عنه تعالى مخالف لضرورى الدين والاخبار الوا رده
عن الائمة الطاهرين والعجب كل العجب انه استشهد
على هذا المذهب السخيف بقول الصادق المصدق
عليه السلام حين قال له السائل فقد حددته اذا اثبت
وجوده فقال عليه السلم وجوده فقال عليه السلم
لم احده ولكنه اثبته اذ لم يكن بين الاثبات
والنفى منزلة ولا شك ان هذا الكلام يدل
على خلاف مدعاه لان حاصل معناه انه لو لم
يكن لله ثبوت لزم نفيه لعدم المنزلة بينهما
فاثبت عليه السلم بهذا الكلام له تعالى ثبوتا هو
مرادف الوجود ثم اكد هذا المعنى فى هذا الحديث
بقوله انيته وماهيته وهو شيء بحقيقة الشيئية
وقد ورد فى اثبات الوجود والشيئية

ثم الذهب الانفى الوجود والشيئية

له تعالى عدة احاديث منها ما رواه محمد بن بابويه
فى كتاب التوحيد فى باب الرد على الثنوية والحديث
طويل ونحن نذكر موضع الحاجة منه قال هشام فكان
من سؤال الزنديق ان قال فما الدليل عليه قال ابو
عبد الله ع وجود الافاعيل التى دلت على ان صانعا
صنعها الا ترى انك اذا نظرت الى بناء مشيد
مبنى علمت ان له بانيا وان كنت لم ترى البانى ولم تشاهده
قال فما هو قال هو شىء بخلاف الاشياء ارجع بقولى
شىء الى اثبات معنى وانه شىء بحقيقة الشيئية
الى قوله قال السائل فنحن نحده اذا اثبت وجوده
قال ابو عبد الله ع لم احده ولكن اثبته اذ لم يكن
بين الاثبات والنفى منزله قال السائل فله انية
ومائية قال نعم لا يثبت الشىء الا بانية ومائية
قال السائل فله كيفية قال لا لان الكيفية جهة الصفة
والاحاطة ولكن لابد من الخروج من جهة التعطيل
والتشبيه لان من نفاه انكره ودفع ربوبيته
وابطله ومن شبهه بغيره فقد اثبته بصفة
المخلوقين المصنوعين الذين لا يستحقون الربوبية
الى آخر الحديث وفى كتاب التوحيد فى باب حدث

العالم وفى خطبة طويلة مسندة عن امير المؤمنين ع
فى صفات الله موجود لا بعد عدم فاعل لا باضطرار
ثم قال بعد كلام سبق الاوقات كونه والعدم وجوده
والابتداء ازله وفى التوحيد فى باب ادنى ما يجزئ
من معرفة التوحيد روى مصنفه باسناده عن
الفتح بن يزيد عن ابى الحسن ع قال سألته عن ادنى
المعرفة فقال الاقرار بانه لا اله غيره ولا شبيه
له ولا نظير وانه قديم مثبت موجود غير فقيد
وانه ليس كمثله شىء وروى فيه ايضا بسنده خطبة
طويلة خطب بها امير المؤمنين ع بعد موت النبى ص
بسبعة ايام وذلك حين فرغ من جمع القرآن فقال
الحمد لله الذى اعجز الاوهام ان تنال الا وجوده
ثم قال بعد كلام ان قيل كان فعلى تأويل ازلية
الوجود وان قيل لم يزل فعلى تأويل
نفى العدم وروى ابن بابويه فى توحيده بسنده
عن وهب بن وهب القرشى عن ابى عبد الله
الصادق جعفر بن محمد عن ابيه محمد بن على
الباقر عليهم السلم فى قول الله تبارك وتعالى قل هو الله
احد قال قل اى اظهر ما اوحينا اليك ونبأناك به بتاليف

ليهتدى بها من القى السمع وهو شهيد
وهو اسم مكنى ومشار صح

الحروف التي قرانا هالك الى غائب والهاء تنبيه على معنى
ثابت والواو اشارة الى الغائب عن الحواس كما ان
قولك هذا اشارة الى الشاهد عند الحواس وذلك
ان الكفار نبهوا عن الهتهم بحرف اشارة الشاهد
المدرك فقالوا هذه الهتنا المحسوسة المدركة
بالابصار فاشر انت يا محمد الى الهك الذي تدعوا
اليه حتى نراه وندركه ولا ناله فيه فانزل الله تبارك
وتعالى قل هو الله احد فالهاء تثبيت للثابت والواو
اشارة الى الغائب عن درك الابصار ولمس الحواس
والله تعالى عن ذلك بل هو مدرك الابصار و
مبدع الحواس وروى ايضا في التوحيد بسنده
عن ابي عبد الله عليه السلام ان للناس في التوحيد
ثلث مذاهب مذهب اثبات بتشبيه ومذهب
النفي ومذهب اثبات بلا تشبيه فمذهب الاثبات
بتشبيه لا يجوز ومذهب النفي لا يجوز والطريق
في المذهب الثالث اثبات بلا تشبيه وروى
فيه ايضا بسنده عن ابي عبد الله ع قال ايعد
كلام واعلم رحمك الله ان المذهب الصحيح في التوحيد
ما نزل به القرآن من صفات الله عز وجل فانف

عن الله

عن الله البطلان والتشبيه فلا نفي ولا تشبيه هو الله
الثابت الموجود تعالى الله عما يصفون ولا تعدوا القرآن
فتضلوا بعد البيان وفيه ايضا بسنده عن محمد بن عيسى
عمن ذكره قال سئل ابو جعفر ع ايجوز ان يقال ان
الله عز وجل شيء قال نعم تخرجه من الحدين حد التعطيل
وحد التشبيه وروى فيه ايضا بسنده عن عيسى بن
عبيد قال قال لي ابو الحسن ع ما تقول اذا قيل
لك اخبرني عن الله اشيء هو ام لا شيء قال قلت له
قد اثبت الله عز وجل نفسه شيئا حيث يقول
قل اي شيء اكبر شهادة قل الله شهيد بيني وبينكم
فاقول انه شيء لا كالاشياء اذ في نفي الشيئية عنه
ابطاله ونفيه قال لي صدقت واصبت ثم قال الرضا
ع للناس في التوحيد ثلثة مذاهب نفي وتشبيه
واثبات بغير تشبيه فمذهب النفي لا يجوز ومذهب
التشبيه لا يجوز لان الله عز وجل لا يشبهه شيء
والسبيل في الطريقة الثالثة اثبات بلا
تشبيه وضح في الوجود الذهني لا شبهة
ان النار مثلا لها وجود يصدر عنها آثارها من
الاضاءة والاحراق وغيرهما وهذا الوجود يسمى

وجودا عينيا وخارجيا واصيلا وهذا مما لا نزاع
فيه انما النزاع في ان النار هل لها سوى هذا الوجود
الاظ يسمى وجودا ذهنيا وظليا وغير اصيل واحتج
مثبتوه من الفلاسفة بوجوه وعندي انه بديهي
لا يحتاج الى دليل لانه نعلم بالضرورة ان فينا
قوة دراكة تتصور وتميز ماله وجود في الخارج
وما ليس له وجود في الخارج كالممتنع واجتماع النقيضين
وتحكم عليها باحكامها ونجد عند التصور حصول
المتصور في انفسنا ولكن لا نعرف نحو الحصول
وكيفيته وهذا الحصول يسمى وجودا ذهنيا
ووجودا علميا ووجودا ظليا ومما تتقوم به المعاني
والمفهومات المطلقة وتحكم عليها وكيف يشك
عاقل في وجودها وثبوتها في غير الذهن ولكن
لا يستبعد من الشيخ الاشعري ومن تبعه الحكم
بوجودها في الخارج فانه جوز ما هو اعظم وابدع
لانه جوز الرؤية على الله مع كونه مجردا عن
مكان منزها عن الكون في جهة وهكذا جوز ان
ترى الروائح والاصوات بالعين وان يرى
اعمى الاندلس وهو مدينة من مداين المغرب

لا يترتب عليها تلك الاحكام والاثار او لا وهذا الوجود وجود الاخر صح

بقة صين وهو مصر من امصار المشرق والله يهدي
من يشاء الى صراط مستقيم وانكار هذا الوجود
انكار للبديهي واحتج المنكرون وهم جمهور المتكلمين
من العامة بوجهين الاول لو اقتضى تصور الشيء
حصوله في ذهننا لزم كون الذهن حارا باردا
مستقيما معوجا لانا اذا تصورنا الحرارة حصلت
الحرارة في ذهننا ولا معنى للحار الا ما قامت
به الحرارة وكذا الحال في البرودة والاستقامة
والاعوجاج لكن هذه الصفات منتفية
عن الذهن بالضرورة وايضا يلزم اجتماع
الضدين اذا تصور الضدان معا الثاني
ان حصول حقيقة الجبل والسماء مع عظمهما
في ذهننا مما لا يعقل والجواب ان الحاصل
في الذهن صورة وماهية موجودة بوجود
ظلي لا هوية عينية موجودة بوجود اصيل
والحار ما يقوم به هوية الحرارة فلا يلزم
اتصاف الذهن بتلك الصفات المنفية
عنه ولا اجتماع الضدين لان التضاد من احكام
الاعيان والهويات دون الصور والماهيات

وان الذي يمتنع حصوله في الذهن هو هوية
الجبل والسماء وغيرهما من الاشياء العظيمة
فان ماهيتها الموجودة بوجود خارجي يمتنع
ان يحصل في اذهاننا واما مفهوماتها وماهياتها
الموجودة بالوجودات الظلية فلا يمتنع
حصولها في الذهن اذ ليست بصفات تلك
الهويات وبالجملة فالصور الذهنية كلية
كانت كتصور المعقولات او جزئية كتصور
المحسوسات مخالفة للخارجية في اللوازم
وما ذكر امثاله هو الحكم الخارجي فتدبر
في ان الوجود نفس الماهية او جزءها
او زايد عليها وفيه ثلثة مذاهب اذ لم
يقل احد بان الوجود جزء الماهية فاما
يكون نفس الماهية في الكل اي الواجب
والممكن جميعا او زايدا عليها في الكل
في الكل او يكون نفس الماهية او جزءها
في الواجب وزايد عليها في الممكن او بالعكس
وهذا الاحتمال والاخير لم يقل به احد فانحصرت
الثالثة المذاهب كافة وهو قول ابي الحسن الاشعري وابي الحسين

البصري المعتزلي واتباعهما وتمسكوا بوجوه ثلثة
الاول لو كان الوجود زايدا على الماهية كانت
الماهية من حيث هي غير موجودة اي اذا
اعتبرت الماهية في حد ذاتها مع قطع النظر
عن جميع ما هو خارج عنها لم يكن موجودة
فكانت معدومة اذ لا واسطة بينهما فلزم حينئذ
من انضمام الوجود اليها وقيامه بها اتصاف
المعدوم الذي هو الماهية بالوجود وانه
تناقض اذ يكون الماهية ح معدومة
موجودة معا والجواب من وجهين الاول
النقض بساير الاعراض الزايدة على معروضاتها
فيقال لو كان السواد مثلا زايدا على الجسم كان
من حيث هو غير اسود فاذا انضم اليه السواد
لزم اتصاف الجسم الذي ليس باسود بالسواد
فيلزم ان يكون ذلك الجسم اسود وليس باسود
معا وانه تناقض والثاني الحل وهو ان الماهية
من حيث هي لا موجودة ولا معدومة فاذا اعتبر
معها الوجود كانت موجودة واذا اعتبر معها
العدم كانت معدومة فلا يلزم التناقض والوجه

الثانی قیام الصفة الثبوتیة بالشیء فرع وجوده
فی نفسه ضرورة ولاشک ان الوجود امر ثبوتی
فلو کان الوجود صفة زایدة قایمة بالماهیة
لزم ان یکون قیام الوجود بها فرع وجودها
وجود فیلزم ان یکون الشیء موجودا مرتین
ویلزم تقدم الشیء علی نفسه ویعود الکلام فی
ذلک الوجود السابق بان یقال لو کان الوجود
السابق صفة قایمة بالماهیة لکان لها قبل
قیام هذا الوجود بها وجود ثالث ویتسلسل
الوجودات الی ما لا نهایة له وهو ممتنع وقیل
فی الجواب ان الضرورة التی ادعیتموها
انما هی فی صفة وجودیة هی غیر الوجود واما
الوجود فالضرورة فیه علی عکس ذلک لانها
تقضی بامتناع مسبوقیة بالوجود للزوم کون
الشیء موجودا مرتین وللزوم تقدم الشیء علی نفسه
او تسلسل الوجودات والتحقیق فی الجواب
ان یقال الضرورة تحکم بان کل صفة ثبوتیة ای
موجودة فی الخارج قیامها بالموصوف فرع وجوده
فیه ولیس الوجود صفة موجودة فی الخارج زایدة علیها
بل ام

عن معهوده انما هو فی العقل وحده فلا یکون متنجا
فی ذلک الحکم الضروری والوجه الثالث ان الوجود لو کان
زایدا لکان له وجود آخر ویتسلسل الوجودات والجواب
المنع لان الوجود من المعقولات الثانیة فلا یکون
موجودا فی الخارج فلا یلزم التسلسل وثانیهما ان الوجود
نفس ماهیة الواجب وان زاد فی الممکن وهو قول
الفلاسفة واتباعهم تمسکوا علی زیادته علی الماهیة
فی الممکن بما سیاتی فی المذهب الثالث
وتمسکوا علی کونه نفس ماهیة الواجب بانه لو قام
وجوده بماهیته لکان زایدا علیها محتاجا الیها
وانها غیره والمحتاج الی الغیر ممکن فله علة ولیست
غیر الماهیة الواجبة والا لکان وجود الواجب
معلولا لغیره فلا یکون الواجب واجبا فتلک
العلة الماهیة الواجبة والعلة متقدمة
تقدما ذاتیا علی المعلول بالوجود فیتقدم الماهیة
الواجبة علی الوجود بالوجود وانه محال لما مر
من الوجوه من لزوم کون الشیء موجودا قبل
وجوده وکونه موجودا مرتین والتسلسل
فی الموجودات والجواب انه لا نم لزوم الاحتیاج

والامكان على تقدير الزيادة بل الحق انه لا يلزم
لان الوجود من المعقولات الثانية التي ليست
من الامور الخارجية ولزوم الاحتياج والامكان
على تقدير كونه من الامور الخارجية وثانيها انه
زايد على الحقيقة في الممكن والواجب جميعا فمنها بحثان
الاول انه زايد في الممكن لوجوه او جهات
الاول انه لو كان الوجود نفس الماهية لما افاد
حمله عليها فايدة معنوية اصلا وكان بعد تصورها
وكان قولنا السواد موجود مع كونه مفيدا فايدة
معتدا بها كقولنا السواد سواد والوجود
ذو وجود والثاني انه لو لم يكن الوجود زايدا
على الماهية لكان اما نفسها او جزءها والاول
باطل لان الوجود مشترك لما مر دون الماهية
لان حقايق الموجودات متخالفة بالضرورة
وما يقوله المتصوفة من ان الكل ذات واحدة
تتعدد بحسب الاوصاف كلام سخيف يحكم العقل
بالبديهة ببطلانه وسخافته وسيجيء ان شاء
الله بيان بطلانه وسخافته في الخاتمة والبحث
الثاني انه زايد على الحقيقة في الواجب واستدلوا

عليه

الزائد
عليه بوجوه اوجهها ان الوجوب الحق انه اضافة
يقتضي في الواجب طرفين احدهما الماهية والاخر
الوجود لان الوجوب عبارة عن امتناع انفكاك
الوجود عن الماهية ولا يخفى ان كلام القائلين
بالعينية والزيادة لا يخلو من اجمال مع انهم
اطالوا الكلام في تحقيق مذاهبهم فينبغي ان ناتي
ببيان كاف شاف يتبين به ما اجملوا ويظهر
المذهب الحق من بين المذاهب اقول لا يخفى على
صاحب الفطرة الصحيحة ان الوجود الذهني ثابت
وانكاره نشأ عن بلادة تامة وغفلة عظيمة وكذا
لا يخفى عليه ان الوجود من المعقولات الثانية
والذي في الخارج هو الانسان والسواد وغيرهما
من الحقايق فهذه الماهيات موجودات عينية
متاصلة في الوجود واما الوجود والشيئية
فلا تاصل لهما في الاعيان بل هما من المعقولات
الثانية التي تعرض المعقولات الاولى من حيث
انها في الذهن ولا يحاذى بها امر في الخارج
وقد صرح بما ذكرناه من ان الوجود من المعقولات
الثانية التي لا يحاذى بها امر في الخارج ابن سينا

قال وفيه بحث لان ما ذكره يدل على ان الوجود
والموجود لا يتمايزان في الخارج كتمايز السواد
والاسود الا ان هذا لا يستلزم ان يكون هوية
الوجود في الخارج عين هوية الموجود كالسواد
مثلا حتى يكون ما صدق عليه احدهما هو عين
ما صدق عليه الاخر لجواز ان يكون صدق على
الاشياء بان لا يكون للوجود هوية خارجية
لكونه من المعقولات الثانية كيف ولو اتحد
الوجود بالسواد ذاتا في الخارج لكان محمولا
على تلك الذات مواطأة كالسواد وايضا لم
لاحد شك في ان الوجود موجود كالاشك
في ان السواد موجود وبالجملة فالهوية الثابتة
في الاعيان هوية للسواد والوجود عارض
لها ذهنا عنها في العقل فقط فاشتق منه
الموجود المحمول على تلك الهوية بالمواطأة هذا
القدر مسلم واما ان تلك الهوية ذات الوجود

وهوية

وهويته المتعينة كما هي ذات السواد وهويته ممنوع
شهى واما الفلاسفة القائلون بالوجود الذهني
الذاهبون الى ان الوجود من المعقولات الثانية لا يدعون
العينية فان كان مرادهم بان الوجود عين الذات
الواجب ما ذكره صاحب المواقف في تاويل قول
الاشعري بالعينية من ان مراد الاشعري بالعينية
انه ليس في الخارج للماهية هوية وللوجود هوية
اخرى كما ذكرناه آنفا فيرد ما اورد شارح المواقف
عليه وان كان مرادهم ان الوجود العام المشترك
عين ذات الواجب في الخارج فهو بديهي
البطلان وان كان مرادهم ان وجوده الخاص
الذي هو حصة من الكون المخصوص الواجب
عين ذاته في الخارج فهو ايضا ظاهر البطلان
لان الوجود الخاص بهذا المعنى من المعقولات
الثانية فكيف يجوز ان يكون عين ما كان من
الاعيان الخارجية فان كان مرادهم ان وجوده

الذي من المعقولات الثانية ليس له منشأ
انتزاع سوى الذات وليس بازاء الوجود شيء
في الخارج فيلزم على هذا ان يكون وجود الممكن
ايضاً عين ذاته فالفرق لا وجه له وان كان
مرادهم بالوجود الخاص ذات الواجب
كما حسبه جماعة من المتأخرين فيصير قولهم
وجود الواجب عين ذاته بمنزلة ذات
الواجب عين ذات الواجب وهو كلام غير
مفيد لا يصدر عن ذي رأي سديد
مع ان اطلاق الموجود على الذات ليس
مطابقاً للغة والعرف ودليلهم الذي
استدلوا به على عينية الوجود يابى ان يكون
مرادهم بالوجود الذات وان كان مرادهم
ان وجوده الخاص الذي هو من المعقولات
الثانية عين ذاته في الذهن اي العقل
لا عين في الذهن بين الماهية والوجود فهو

ظاهر البطلان فانا نعلم ان الموحد وغير الموحد يتصوران
ماهية الصانع فيحكم بوجوده الموحد بالدليل والبرهان
وينفيه غير الموحد فنعلم الفرق بين وجوده وماهيته
فالمذهب الحق في الوجود عند اصحاب الفطرة الصحيحة
من اصحاب الائمة الطاهرين عليهم الصلوة والتحية
ان الوجود من المعقولات الثانية عامة وخاصة
وزايده في الذهن على الماهية وليس بازائه
في الخارج شيء ففي الخارج لا عين الماهية ولا
زايد عليها لعدم كونه في الخارج فان قيل على وجه
الجان وجود الواجب عين ذاته في الخارج بمعنى
نفي هوية الوجود في الخارج فهو بهذا المعنى عين
الممكن ايضاً فلا فرق بينهما فصـــل في ان المعدوم
ثابت اولا وعلى التقديرين اما ان يثبت الواسطة
بين الموجود والمعدوم وهو الحال اولا فهذه اربع
احتمالات ذهب الى كل واحد منها طائفة الاحتمال
الاول المعدوم ليس بثابت ولا واسطة ايضاً وهو

مذهب اصحاب الفطرة السليمة فاحسن مثالنا ان يعلم
اما ان لا يكون له تحقق في الخارج او يكون والاول
هو المعدوم ليس بثابت والواسطة امر ثابت وهو القول
المنسوب الى الباقلاني وبعض المعتزلة وامام الحرمين
اولا فرجع ذا المعلوم على رأيهم اما ان لا تحقق له اصلا
وهو المعدوم او له تحقق اما باعتبار ذاته لا بتبعية
الغير وهو الموجود او باعتبار غيره وتبعا له وهو الحال
وعرفوه بانه صفة لموجود لا موجودة ولا معدومة
والثالث المعدوم ثابت ولا واسطة وهو المذهب
المنسوب الى اكثر المعتزلة فالمعلوم على رأيهما ان لا تحقق
له في نفسه اصلا وهو المنفي المساوي للممتنع او له
تحقق في نفسه بوجه ما وهو الثابت المتناول للموجود
والمعدوم الممكن والرابع المعدوم ثابت والحال
ايضا ثابت وهو القول المنسوب الى بعض المعتزلة
فيقول الكائن في الاعيان اما ان يكون له كون بالاستقلال
وهو ~~المعدوم~~ الموجود او يكون له كون بالتبعية وهو

في الخارج والثاني هو الموجود في الخارج
والثاني المعدوم صح

الحال

للحال وهذه الاقوال سوى ما اخترناه بديهي البطلان
فصل في ان المعدوم شيء ام لا فالمنقول عن
ابي الحسين البصري وابي الهذيل العلاف والكعبي
ومتبعيه من البغداديين من المعتزلة ان المعدوم
الممكن شيء بمعنى انه ثابت متقرر في الخارج
منفكا عن صفة الوجود فان الماهية عندهم
غير الوجود معروضة له وقد تخلو عنه مع كونها
متقررة متحققة في الخارج والممتنع منفي لا تقرر
له اصلا اتفاقا ومنعه الاشاعرة فقالوا المعدوم
الممكن ليس بشيء كالمعدوم الممتنع لان الوجود
عندهم نفس الحقيقة فرفع الوجود رفع الحقيقة
عندهم فلو تقررت الماهية منفكة عن الوجود
لكانت موجودة معدومة معا فلا يمكنهم القول
بان المعدوم شيء وبه قال الفلاسفة وان قالوا
بزيادة الوجود على الماهية الممكنة وهو المذهب
الحق لانا نعلم قطعا بالضرورة ان المعدوم لا تقرر له

والماهية لأنها رفيق الوجود فلا يطلق عليه شيء لأن
الشيئية تساوق الوجود وتساويه فهذا الدعوى
عند أصحاب الفطرة الصحيحة لا يحتاج إلى دليل فما استدل
به عليه من الوجوه تنبيهات ومما يبطل قول
المعتزلة من النقل قوله تعالى خلقتك من قبل ولم
تكن شيئا فصل في بحث لفظي في معنى
لفظ الشيء قال الأشاعرة هو الموجود وقال الجاحظ
والبصريون من المعتزلة هو المعلوم وقال أبو العباس الناشي
هو القديم والحادث مجاز وقال الجهمية هو
الحادث وقال هشام بن الحكم هو الجسم وقال
أبو الحسين البصري والنصيبي من معتزلة
البصرة هو حقيقة في الموجود ومجاز في المعدوم
والحق أنه حقيقة في الموجود سواء كان وجوده
خارجيا أو ظليا علميا فإن أهل اللغة في كل
عصر يطلقون لفظ الشيء على الموجود ولو قيل
للموجود ليس بشيء أنكروه ولا يضر قول بأن

أن يكون الموجود قديما أو حادثا جسما أو عرضا
وقوله تعالى خلقتك من قبل ولم تك شيئا
ينفي الإطلاق حقيقة على المعدوم وقوله والله
على كل شيء قدير ينفي اختصاصه بالقديم وقوله
ولا تقولن لشيء إني فاعل ذلك غدا يدل على
الإطلاق على المعدوم وينفي اختصاصه بالجسم وما
تواتر عن أهل البيت عليهم السلام من أنه تعالى
شيء لا كالأشياء وقول لبيد ألا كل شيء ما خلا الله
باطل ينفي اختصاصه بالحادث فصل
في تمييز الماهية عما عداها اعلم أن لكل شيء كليا
كان أو جزئيا حقيقة هو بها هو والحقيقة الجزئية
تسمى هوية والحقيقة الكلية تسمى ماهية والإنسانية
مثلا من حيث هي إنسانية ليست إلا الإنسانية
فليست موجودة ولا معدومة ولا واحدة ولا
كثيرة ولا شيئا من المتقابلات على معنى أن شيئا
منها ليس نفس تلك الماهية ولا داخلا فيها إلا على معنى

انها ليست متصفة بشيء منها فانها يستحيل خلوها
عن المتقابلات اذ لابد لها من اتصافها باحد
من المتناقضين بل هذه الامور زايدة على ماهية
الانسانية فيكون الانسانية مع الوحدة واحدة
ومع الكثرة كثيرة ومع الوجود موجودة ومع
العدم معدومة فصل الماهية اذا اخذت
مع قيد زايد عليها يسمى مخلوطة وبشرط شيء ووجودها
في الخارج مما لا شك فيه واذا اخذت الماهية
بشرط الخلو عن اللواحق سميت مجردة في الذهن
قيل لا توجد في الخارج بالضرورة وهل توجد
المجردة في الذهن قيل لا توجد لان وجودها
في الذهن من العوارض والحق انها توجد في الذهن
لانك تحكم على المجردة باستحالة الوجود في الخارج
ولا حكم على شيء الا بعد تصوره ووجودها
في الذهن ليس من العوارض بل العارض
ما جعله الذهن لها قيدا واعتبره وصفا لها

وبشرط لا وانها لا توجد في الخارج
بالضرورة وهل توجد المجردة ام

واذا اخذت الماهية من حيث هي مع قطع
النظر عن المقارنة للعوارض والتجرد عنها سميت
مطلقة وبلا شرط وهذه اعم الاوليين ونقل
عن افلاطون انه قال يوجد من كل نوع فرد
مجرد عن جميع العوارض ازلي ابدي لا يتطرق
اليه فساد اصلا قابل للمتقابلات واحتج عليه
بان الانسان قابل للمتقابلات والا لم يعرض له
فكيف فيكون مجردا عن الكل لان ما يكون معروضا
لبعضها يستحيل ان يكون قابلا لما يقابله وانت
قد علمت ان المجرد لا وجود له في الخارج بل يمتنع
ان يكون موجودا فيه وما استدل به على مدعاه
في غاية الوهن لان القابل للمتقابلات الماهية
من حيث هي هي فانها في حد ذاتها قابلة للتشخصات
المتقابلة واما كون فرد من ماهية الانسانية قابلا
للتشخص بزيد وعمرو فضروري البطلان لاستحالة
ان يكون الواحد المعين متصفا بالصفات المتقابلة

في زمان واحد وان اراد بقوله منها المسمية المقيدة بقيد التجرد فان اقتران المجرد بالقيود التي اعتبر تجريده عنها ظاهر وهي البطلان ايضا فما ادعى صاحب الاشراق في تاويل كلامه ان لكل نوع من الافلاك والكواكب والبسايط العنصرية ومركباتها امر من عالم العقول مجردا عن المادة قايما بذاته يعتني بذلك النوع ويفيض عليه كمالاته وسماه رب النوع وهذا التاويل مع كونه في غاية البعد وغير محتمل له كلام افلاطون كلام سخيف وراي ضعيف وقول بغير دليل نشا عن سخافة راي قايله فصل الماهية اما بسيطة لا تلتئم من عدة امور مجتمع او مركبة تلتئم من عدة امور وينتهي المركبة الى البسيطة والا لكان مركبا من امور لا نهاية لها وكلاهما يعتبر بالقياس الى العقل والخارج فصل اعلم ان في شيئية الموجودات الخارجية

الممكنة المعلولة المفعولة المجعولة من البسايط والمركبات ثلثة مذاهب الاول ان المعلولية والمفعولية والمجعولية تعلقت تعلقت بماهياتها في البسايط والمركبات والثاني انها لم تتعلق بها مطلقا لا بماهيات البسايط ولا بالمركبات بل تعلقت بماهيات المركبات دون البسايط والاول هو الحق بل هو من البديهيات عند اصحاب الفطرة الصحيحة لانا نعلم بالضرورة ان الوجود من المعقولات الثانية وليس في الخارج مع الماهية شيء يحاذي الوجود ونعلم بالضرورة انه لم يصدر في الخارج عن الفاعل الجاعل الخالق عز شانه سوى ماهيات الموجودات الممكنة وعوارضها الخارجية المتشخصة ولا يمكن ان يخفى هذا على صاحب الطبيعة السليمة وكذا نعلم بالضرورة ان الماهية الموجودة في الذهن مجعولة ولكن جاعلها القوة المدركة التي

المجعولية بوجوداتها
والثالث انها تعلقت

شعورها او كنا جاهل الوجود الذي هو من المعقولات
الثانية هذه المقوة الحاقلة و استدل بعض المستدلين
على مجعولية الماهية مطلقا بانه لو لم يكن الماهية
مجعولة ارتفع المجعولية بالكلية لان ما فرض
كونه مجعولا من وجود او موصوفية الماهية بالوجود
فهو ايضا ماهية في نفسه والمفروض ان لا شيء
من الماهيات مجعولة فلا يكون ح ماهية الممكن
ولا وجودها ولا اتصافها بالوجود مجعولة بجعل
الجاعل فيلزم استغناء الممكن عن المؤثر
والمذهب الثاني استدل عليه من ذهب اليه
من اصحاب الفطرة السليمة بانه لو كان الانسانية
مثلا بجعل جاعل لم يكن الانسانية عند عدم
جعل الجاعل انسانية لان ما يكون اثر الجعل
يرتفع بارتفاعه قطعا وسلب الشيء عن نفسه
محال بديهة والجواب لانم استحالة التالي فان
المعدوم في الخارج دائما مسلوب عن نفسه

فاذا ارتفع الجعل في وقت او دائما ارتفعت
الانسانية كذلك فيصدق قولنا ليست الانسانية
انسانية في الخارج ويكون صدق السالبة الخارجية حينئذ
بعدم الموضوع في الخارج وليس ذلك بمحال
والمذهب الثالث استدل القائلون به
بان البسيط لا يمكن ان يكون مجعولا لان
شرط المجعولية الامكان لانها فرع الاحتياج
الى المؤثر والاحتياج اليه فرع الامكان والا
مكان لا يعرض البسيط فانه كيفية لنسبة لا تتصور الا
بين شيئين والبسيط لا اشيئان فيه فلا
يتصور عروضه له والجواب ان البسيط له ماهية المهية م
ووجود والامكان يعرض الماهية البسيطة بالنسبة
الى الوجود وعورض ايضا بانه لو صح ما ذكروا
لم يكن المركبات ايضا مجعولة اذ ليس المركبات الا
مجموع البسائط وانه يفضي الى نفي المجعولية
بالكلية وهم لا يقولون به فصل الماهية كالانسان

مثلا وتقبل الشركة ولا يمتنع حملها على كثيرين بخلاف
التعين المخصوص كتعين زيد فانه لا يمكن فرض
اشتراكه بين امور متعددة بالبديهة فهذا
التعين غير الماهية وقد اختلفوا في المتعين
الذي هو غير الماهية وباعتباره معها يمتنع فرض
اشتراكها هل هو موجود في الخارج ام لا
والاول مذهب المحققين وهو الحق لانه
جزء المعين الموجود في الخارج وجزء الموجود
الخارجي موجود في الخارج بالضرورة وقال
الكاتبي الناصر للثاني ان اردت بالمتعين
معروض التعين فلا نسلم ان التعين جزؤه
بل هو عارض له ووجود المعروض في الخارج
لا يستلزم وجود عارضه الا ترى ان العمى
العارض للموجودات الخارجية ليس موجودا
في الخارج ان المجموع المركب من العارض والمعروض
فلا نسلم ان المتعين بهذا المعنى موجود فان

من يمنع

من يمنع وجود التعين كيف يسلم انه مع معروضه
موجود والجواب ان المراد بالمتعين هو الشخص
مثل زيد ولا ريبة لعاقل في وجوده فليس
مفهومه مفهوم الانسان وحده والا لصدق على
عمرو انه زيد فاذن هو الانسان مع شيء آخر تسميه
التعين فصل اعلم ان نسبة الماهية الى المتشخصات
كنسبة الجنس الى الفصل فكما ان الجنس مبهم في العقل
يحتمل ماهيات متعددة ولا تعين لشيء منها
الا بانضمام فصل اليه وهما متحدان ذاتا وجعلا
ووجودا في الخارج ولا يتمايزان الا في الذهن
كذلك الماهية النوعية يحتمل هويات متعددة
فليس في الخارج موجود هو الماهية وموجود آخر
هو التشخص حتى يتركب منهما فرد منها بل ليس هناك
الا موجود واحد هو الهوية الشخصية وان العقل
يفصلها الى ماهية نوعية وتشخص كما يفصل
الماهية النوعية الى الجنس والفصل والاشخاص

بلغ

تمايزها في الوجود الخارجي بهوياتها وذواتها لا بتمايز
بين الماهية والمشخص ومن هيهنا ظهر ان لا وجود
في الخارج ~~الا~~ الا للاشخاص واما الطبايع
والمفهومات الكلية فينتزعها العقل تارة من
ذواتها واخرى من الاعراض المكتنفة بها واما
المتكلمون القائلون بان التعين امر عدمي استدلوا
على دعويهم بوجهين الاول انه لو كان التعين وجوديا
لتوقف انضمامه الى الماهية على تميزها وتميزها
موقوف على انضمامه اليها فيدور والجواب ان
التعين كالفصل ينضم الى الماهية فيتخصص
حال الانضمام لا انه ينضم الى حصة منها متميزة قبل
الانضمام فيلزم الدور والثاني لو كان التعين موجودا
خارجيا لكان معينا فان كل موجود خارجي لا بد
ان يكون متعينا في نفسه وكل واحد من التعين
مشارك للتعينات الاخر في كونه تعينا ويمتاز
عنها بتعين اخر فيتسلسل اذ ننقل الكلام الى ذلك

التعين

التعين الاخر والجواب ان التعينات متمايزة بذواتها
المخصوصة ومفهوم التعين الكلي المشترك بينها عرض العقل
من التعينات الموجودة الجزئية المتمايزة والاشتراك
في هذا الامر العرضي لا يحوج الى ما به الامتياز و
لا يخفى ان مشتهى المتكلمين المذكورين مبني
على كون التعين امرا منضما الى الماهية في الخارج
لا متازا فيه عنها وقد علمت انه نفس الهوية الخارجية
ذاتا وجعلا ووجودا خاتمة في بيان بطلان
القول بوحدة الوجود اعلم انه ظهر مما بيّنا من حقيقة
الوجود في الماهية بطلان مذهب المتصوفة
المسمين بالوجودية القائلين بان الباري سبحانه
وتعالى ليس غير الوجود البحت المطلق من حيث هو
وجود لا بشرط التعين ولا بشرط اللاتعين وليس
هو بجوهر ولا عرض فان الجوهر له ماهية غير
الوجود والعرض كذلك وليس محتاجا في تمايزه
عن العدم الى تعين لامتناع اشتراكهما في شيء وليس

متعينا متميزا عن عالم الارواح والاجسام بل هو مجموع
العالم ونسبة الى اجزاء العالم نسبة الكلي الطبيعي الى
افراده ولا شك ان هذا القول كفر صريح وشرك وضيع
فانه قد ثبت بالدليل العقلي والنقلي ان ذات البارى
شئ بحقيقة الشيئية ولكن لا كالاشياء مباين لجميع
الخلق ولا يشبه شيئا وقد بينا سابقا ان الوجود
ليس في الخارج شئ وهو غير موجود بل هو من المعقولات
الثانية ومن الامور الاعتبارية فلا يجوز ان يكون
مؤثرا خالقا بارئا مصورا عالما قادرا مريدا كارها
والكلي الطبيعي بالبديهة لا وجود له في الخارج وعلى
تقدير التسليم لا يترتب عليه الاثر في الخارج بل الاثر
مترتب على الفرد والفرد لا يجوز ان يكون اثرا للطبيعة
الكلية لان الفرد هو الطبيعة مع القيد وبالضرورة
لا يجوز ان يكون الشئ اثرا لنفسه وايضا لو كان الامر
كما يقولون من ان نسبته تعالى الى العالم كنسبة
الكلي الطبيعي الى الافراد لكان الله شبيها بالكليات

الطبيعية

الطبيعية وهو تكذيب لقوله تعالى ليس كمثله شئ وما
تواتر عن النبي والائمة صلوات الله عليهم في نفي
التشبيه سبحانه وتعالى عما يشركون ويلزم ايضا ان يكون
ذات البارى من البديهيات لان الوجود من
اجلاها وهؤلاء مقرون ببداهتها ولذا قالوا
انه تعالى من غاية الظهور صار قد خفي مع انه علم
من الدين ضرورة ان كنه ذات البارى لا يعرفه
احد سواه ثم ادعا هؤلاء الجهلة على هذا الكفر
الوضيع المكاشفة وزعموا ان هذا الاعتقاد حصل
لهم من طريق الكشف ولم يكن عليهم في هذا الادعاء — الاعتقاد حمل
الجهلة والضعفاء وجوزوا ان يكون الامر كما يقولون
ولا ريب ان دعوى الكشف في هذا كدعوى
الكشف في ان ليس للعالم صانعا وفي ان الله ثالث
ثلثة وفي انه تعالى ليس بعليم وفي انه ليس بقدير تعالى
الله عما يقولون علوا كبيرا ثم اعلم ان جماعة
من جمع بين الفلسفة والتصوف لما راوا ان — الفلسفه

الوجود المطلق مفهوم كلي لا تحقق له في الخارج
وله افراد غير متناهية والباري تعالى موجود
في الخارج وواحد لا تكثر فيه اختاروا طريقة
اخرى وهو انه تعالى واحد شخصي موجود بوجود
هو عينه والتكثر في الموجودات بواسطة الا
ضافات لا بتكثر الوجودات فانه اذا انتسب
الوجود الى الانسان صار موجودا واذا انتسب الى
الفرس صار موجودا آخر وعلى هذا القياس
وهذا القول ايضا على ما حققناه باطل فانا
بينا ان الوجود من المعقولات الثانية ينتزعه
العقل من كل ممكن يتحقق في الخارج فعلى هذا
وحدة الوجود لا معنى له ويلزم على هذا القول
جواز نفي الموجود من اسمائه تعالى والله سبحانه
لم يسم به نفسه ولا انبياؤه ولا احد من اوصيائهم صح
وقولهم موجود بوجود هو عينه ان كان مرادهم
ان ذات الله عين الوجود البديهي فيرد عليهم اكثر

يرد عن الله تعالى بل وجوب مع ان
اطلاق الموجود على الله تعالى صحته
من ضروريات الدين فيلزم ايضا
لين نكمن الوجود صح

ما يرد على القائلين بالقول الاول وان كان مرادهم
ان ذات الباري عين الوجود البديهي حقيقة ولكنه
عينه مجازا باعتبار ان وجوده غير مستند الى
علة والباري على هذا التقدير موجود حقيقة
بوجوده الخاص وساير الموجودات موجودة
بوجوداتهم الخاصة فلم يلزم وحدة الوجود قال
الفاضل الشيرازي الملقب بصدر الدين في الشواهد
بعدما اختار في وحدة الوجود طريقة محي الدين
وامثاله واتباعه ليس فيما ذكره بعض جلة العلماء
وسماه اذواق المتالهين من كون موجودية الاشياء
والمهيات بالانتساب الى الوجود من معنى التوحيد
اصلا ولا شيء من اذواق المتالهين لان بناءه
على ان المصادر الجاعل هي المهية دون الوجود
وان المهية موجودة دون وجودها الذي زعم
انه اعتبار عقلي من المعقولات الثانية وقد علمت
فساده ولو كان هذا وحدة الوجود كما زعمه لكان

كل من زعم ان الوجود الخاص للممكن امر انتزاعي غير حقيقي
وان الواقع في الخارج هو الماهية موحدا توحيدا لعرفاء
الالهيين وله ان يدعي ما ادعاه هذا الجليل ولا فرق
الا بتسمية الامر الاعتباري بالانتساب الى الجاعل
حتى يكون وجود زيد بعض الحادثين والامر فيه سهل
على ان في هذا الاطلاق نظرا انتهى كلامه مرا فوقه
قد عرفت بطلان وحدة الوجود بهذا المعنى وبالمعنى
اختاره هذا الفاضل وستاتي بطلانه بعيدا ان شاء
الله تعالى وسنبين جهة فسادها وبطلانها واستدل
عبد الرحمن الجامي الذي هو من المتقشفين القائلين
بوحدة الوجود الذاهبين الى موجودية الوجود
المطلق وان الواجب هو الوجود المطلق بان الوجود
موجود فانه لو لم يكن موجودا لم يوجد شيء اصلا
والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة ان الماهية
قبل انضمام الوجود اليها غير موجودة قطعا فلو كان
الوجود ايضا غير موجود لا يمكن ثبوت احدهما

للآخر

للآخر فان ثبوت شيء لشيء فرع وجود المثبت له
بالضرورة فاذا لم يثبت احدهما للآخر لم يكن الماهية
معروضة للوجود كما ذهب اليه اهل النظر ولا عارضة
له كما ذهب اليه القائلون بوحدة الوجود فلا يكون
موجودة فان قلت هذه المقدمة مخصوصة بما عدا
الوجود والمراد بها ان ثبوت الوجود شيء وهو غير
صفة الوجود فرع وجود المثبت له واما ثبوت الوجود
لشيء فانما هو مشروط بوجود المثبت له حين ثبوت
الوجود لا قبله ولا شك انه حين ثبوت الوجود
له موجود بنفس ذلك الوجود قلنا التخصيص والاستثناء
انما يجريان في الخطابيات الظنية لا العقليات
الصرفة لا سيما الضرورية وايضا من راجع وجدانه
وانصف من نفسه ادرك ان انضمام امرين معدومين
في الخارج من غير قيامهما او قيام احدهما بوجود
خارجي لا يجوزه العقل بل يشهد باستحالته واما
بطلان التالي فظاهر لا يحتاج الى البيان فثبت ان

الوجود موجود واذا كان موجودا وجب ان
يكون وجوده بنفسه والا تسلسل فيكون واجبا
لامتناع زوال الشئ عن نفسه ويلزم ان يكون
حقيقة واحدة يلحقها تعدد النسبي باضافتها
الى المهيات والا تعدد الواجب وقد برهنوا
على استحالته كلامه ويجيب عنه بانك لو تاملت
فيما بيناه من ان الوجود من المعقولات الثانية
وانه ليس بموجود في الخارج وليس بجاعل ولا مجعول
بل المجعول هو المهية والجاعل هو الحقيقة المجهولة
الخارجية التي ينتزع العقل منه الوجود ويمتنع
ان لا ينتزع منه في وقت من الاوقات وهو معنى
وجوب الوجود عرفت ضعف هذا الاستدلال
وسخافته وبيانه انا نمنع الملازمة
الاولى وهو قوله لو لم يكن الوجود موجودا لم يوجد شئ
اصلا ثم نمنع الملازمة الثانية في بيان الملازمة
الاولى فان نسبة الوجود الى الماهية ليس من ثبوت

الشئ

الشئ للشئ فرع لوجود المثبت له و. نقول ان الضروري
المسلم ان القيام على نحو قيام البياض به بالجسم
فرع لوجود المثبت وقيام الوجود بالمهية ليس
على نحو قيام البياض بالجسم بل الوجود امر عقلي اعتباري
ينتزع العقل من المهية الواجبة الجاعلة ومن
المهيات الممكنة بعد مجعوليتها وتحققها في الخارج
وقوله التخصيص والاستثناء انما يجريان في الخطابيات
الى آخره في هذا المقام غير موجه فان كلية التخصيص ولا
ستثناء لا يجوزان في القاعدة العقلية اذا كانت
كلية بالضرورة او بالدليل وما نحن فيه ليس كذلك
بل انما علم بالضرورة بعض جزئياتها وهو ان يكون
ثبوت الشئ للشئ على نحو قيام البياض بالجسم
فالتخصيص والاستثناء في امثال هذه القاعدة
العقلية يجوز بلا شك وقوله ايضا من لا حاجة وجريانه
الى آخره ايضا ضعيف فانه على ما بينا ان الوجود
امر عقلي منتزع من الشئ المتحقق في الخارج فليس من قبيل

انضمام المعروضين في الخارج من غير قيامهما او
قيام احدهما بموجود خارجي حتى يشهد
العقل بامتناعه فلم يثبت على ما بيناه من استدلال
المستدل كون الوجود موجودا او واجبا وكون
الممكنات موجودة بانتسابها اليه فلم يثبت المدعى
وهو وحدة الوجود مع ان قوله الوجود موجود سفسطة
لان العقل يحكم بالبديهة ان الوجود غير الموجود
ولا يحمل احدهما على الآخر واستدل القيصري وهو
من عمدة مروجي التصوف والقول بوحدة الوجود
في شرح الفصوص على ان الحق هو الوجود المطلق
وهو واجب بوجوه سخيفة ينبغي ان ناتي بها
ونجيب عنها اذكروا لان الوجود من حيث هو هو
اي لا بشرط شيء غير مقيد بالاطلاق والتقييد
ولا هو كلي ولا جزئي ولا عام ولا خاص ولا واحد
بالوحدة الزائدة على ذاته ولا كثير بل يلزمه هذه
الاشياء بحسب مراتبه فيصير مطلقا ومقيدا

وكليا وجزئيا وعاما وخاصا وواحدا وكثيرا من غير
حصول التغير في ذاته وحقيقته وليس بجوهر لانه موجود
في الخارج لا في موضوع او ماهية لو وجدت لكانت
لا في موضوع والوجود ليس كذلك وليس بعرض لانه
عبارة عما هو موجود في موضوع والوجود ليس موجودا
بمعنى ان له وجودا اذا فضلا عن ان يكون موجودا
في موضوع بل موجوديته بعينه وذاته لا بامر آخر مغاير
عقلا او خارجا وليس امرا اعتباريا لتحققه في ذاته
مع عدم المعتبرين وهو اعم الاشياء باعتبار عمومه
وانبساطه على الماهيات وهو اظهر من كل شيء تحققا
وانيته حتى قيل فيه انه بديهي واخفى من جميع الاشياء
ماهية وحقيقة فصدق فيه ما قال اعلم الخلق
ما عرفناك حق معرفتك ولا يخفى ان كلامه هذا مناف
لما سبق من كلامه ولما سيجيء لانه يستفاد من
كلامه هنا ان لله ماهية وحقيقة سوى تحققه
وآنيته الذي هو الوجود لانه ليس للوجود معنى

سوى التحقق والانية والذى يستفاد من كلامه
السابق ان الله ليس لله سوى الوجود حقيقة وكذا يستفاد
من كلامه الذى سيجىء من ان المراد بالوجود ما
يقابل العدم وليس شىء سوى الانية والتحقق وان
قطعنا النظر عن لزوم التناقض وقلنا ان مراده
بالوجود ماهية مجهولة ذات وجود كما يستفاد
من كلامه ههنا فليس ذلك قولا بوحدة الوجود
لان الحق تعالى على هذا التقدير موجود لا وجود مطلق
كما هو مذهب القائلين بوحدة الوجود وهو
منهم بل من رؤسائهم لا يخفى ان هو لا من الضالين
عن طريق الهدى خبطوا خبط عشواء ثم ذكر ان قوام
الاشياء بالوجود لان الوجود لو لم يكن شىء فى الخارج
فهو مقومها بل هو عينها اذ هو الذى يتجلى فى مراتبه
ويظهر بصورها وحقايقها فلا واسطة بينه وبين
العدم كما لا واسطة بين الموجود والمعدوم
مطلقا ولا ضد له ولا مثل له لانهما موجودان

العشواء
شب كور
١٢

مخالفان

مخالفان او متساويان ثم قال فهو الواجب الحق سبحانه
وتعالى الثابت بذاته المثبت لغيره الموصوف بالاسماء الالهية
المنعوت بالنعوت الربانية المدعو بلسان الانبياء والا
ولياء وايجاده للاشياء اختفاؤه فيها مع اظهاره
اياها واعدامه لها فى القيمة الكبرى ظهوره بوحدته
وقهره اياها بازالة تعيناتها وسماتها وجعلها متلاشية
كما قال لمن الملك لله الواحد القهار وكل شىء هالك
الا وجهه فى الصغرى تحوله من عالم الشهادة الى عالم
الغيب او من صورة الى صورة فى عالم واحد فالماهيات
صور كمالاته ومظاهر اسمائه وصفاته انتهى اقول
قوله ان قوام الاشياء بالوجود الحق وانه فلا واسطة
بينه وبين العدم كلام سخيف ضعيف فان المستفاد
منه ان الوجود الذى هو مقابل للعدم قوام الاشياء
ولا ريب ان الوجود المقابل للعدم معنى عقلى اعتبارى
منتزع من الماهيات المتشخصة فكيف يجوز ان يكون
قواما للاشياء وقوله فهو الواجب الحق يفيد ان الوجود

الذي في مقابل العدم هو الواجب لان الضمير في نفى
راجع الى الوجود ولا ريب ان الوجود الذي في مقابل العدم
امر اعتباري عقلي مع منافاته لما سبق من قوله واخفى
من كل شيء بمهيته وحقيقته كفر محض وقوله وايجاده
للاشياء اختفاؤه فيها الى آخره كلام من لا عقل له
ولا لب ولا ايمان له ولا دين فانه قد علم من طريق
العقل بداهة ومن الدين ضرورة ان ما سوى الله
تعالى ذوات منفصلة مباينة لذات الله تعالى
وذات الله سبحانه شيء بحقيقة الشيئية لكن
لا كالاشياء ثم اعلم ان من القائلين بوحدة الوجود
من المتأخرين الفاضل الشيرازي المدعو
بصدر الدين صرح في الاسفار والشواهد
بان الوجود العام امر اعتباري عقلي ولكن له افراد
حقيقية عينية ووجود الواجب اصل الحقيقة
الوجودية وغيره من الوجودات تجليات وجهه
وجماله واشعة نوره وكماله وانه تعالى يدرك بجميع

والحواس

والحواس الظاهرة والباطنة ولكن العرفاء عارفون بالادراك
وغيرهم غير عارفين به وبطلان هذه الاعتقادات وفسادها
لا يخفى على من له ادنى معرفة بالدين وسنبين ان شاء الله
بطلانها وفسادها ومراده بالعرفاء القائلين بهذه المقالة
الباطلة الفاسدة كمحيي الدين وامثاله من المتصوفة
قال في الاسفار ان افراد مفهوم الوجود ليست حقايق
متخالفة بل الوجود حقيقة واحدة وليس اشتراكها
بين الموجودات كاشتراك الطبيعة الكلية ذاتية
كانت او عرضية بين افرادها اذ الكلية والجزئية من
عوارض المهيات الامكانية والوجود كما انه لا يكون
كليا ولا جزئيا وانما له التعين بنفس هويتها العينية
ولا يحتاج الى تعين آخر كما لا يحتاج في موجوديته
الى وجود آخر لان وجوده ذاته وسنبين في مبحث
التشكيك ان التفاوت بين مراتب حقيقة واحدة
والتميز بين حصص لاتها قد يكون بنفس تلك الحقيقة
فحقيقة الوجود مما تلحقها بنفس ذاتها التعينات والتشخصات

في صدر

والتقدم والتأخر والوجوب والامكان والجوهرية
والعرضية والتمام والنقص لا بامر زايد عليها عارض
لها وتصوره يحتاج الى ذهن ثاقب وطبع لطيف وقوله
الواسطة بين الكلى والجزئى غير معقول ولحوق التعينات
والتشخصات لحقيقة الوجود المتشخص بالذات
بنفس ذاته ظاهر البطلان كما لا يخفى على اللبيب
الاريب وقال فيه ايضا ان حقيقة الوجود ليست
كلية ولا جزئية ولا عامة ولا خاصة وان كانت
مشتركة بين الموجودات وقال هذا عجيب لا يعرفه
الا الراسخون فى العلم ولا يخفى ان هذا كلام ظاهر
البطلان فان ما ليس بكلى لا يمكن ان يكون مشتركا
بالضرورة وقال فى الشواهد ان الوجود لا يمكن
تصوره بالحد ولا بالرسم ولا بصورة مساوية
له اذ تصور الشئ العينى عبارة عن حصول معناه
وانتقاله من حد العين الى حد الذهن فهذا
يجرى فى غير الوجود واما فى الوجود فلا يمكن

ذكر

ذلك الا بصريح المشاهدة وعين العيان دون اشارة
الحد والبرهان وتفهيم العبارة والعيان واذ ليس
له وجود ذهنى فليس بكلى ولا جزئى ولا عام ولا خاص
ولا مطلق ولا مقيد بل يلزمه هذه الاشياء بحسب
الدرجات وما يوجد به من المرتبات وعوارضها
فهو فى ذاته امر بسيط لا يكون له جنس ولا فصل
ولا ايضا يحتاج فى تحصيله الى ضميمة قيد فصلى او
عرضى مصنف او مشخص انتهى اقول ان اردنا بالوجود
معناه الذى وضع له اللفظ وهو الكون والتحقق
فهو من البديهيات بل من اجلاها فكيف لا يكون
حاصلا فى الذهن وان اراد به معنى مجهول الكنه
غير معروف عند اهل اللغة فاطلاق الوجود عليه
ليس الا على سبيل المجاز فهو على هذا التقدير ليس
بوجود حقيقة بل ماهية ذات وجود فى نفسه
بل يلزمه هذه الاشياء ظاهر البطلان لان العقل
يحكم بان الامر الشخصى المتشخص بالذات لا يكون له مراتب

يعرضه الاشياء المذكورة بحسب مراتبه وقوله وما
يوجد به من المهيات يفيد ان المهيات موجودة
مع انه صرح بانها عقلية اعتبارية في عدة مواضع
فالمراد الشواهد شمول الوجود للاشياء ليس
كشمول الكلي للجزئيات كما اشرنا اليه شموله من باب
الانبساط والسريان على هياكل المهيات سريانا
مجهول التصور فهو مع كونه امرا شخصيا متشخصا
بذاته ومشخصا لما يوجد به من ذوات المهيات
الكلية مما يحكم العقل الفطري بانه مختلف
الحقايق بحسب الماهيات المتحدة كل منها بمرتبة
من مراتبه ودرجة من درجاته سوى الموجود
الاول الذي لا يشوبه ماهية اصلا لانه صرح ان الوجود
الذي لا اتم منه وصرف الوجود المتأكد الشديد
القوة الذي لا يتناهى قوته وشدته بل هو فوق
ما لا يتناهى بما لا يتناهى ولا يحده حد ولا يضبطه
رسم ولا يحيطون به علما وعنت الوجوه للحي القيوم

انتهى اقول قد صرح في الاسفار بان المهية امر
اعتباري منتزع من الوجود فعلى هذا القول
بان الوجود سار في هياكل المهيات غير معقول
ويستفاد من كلامه هنا ان الوجود مع كونه شخصيا
له مراتب والمهيات المختلفة كل منها متحققة بمرتبة
من مراتبه وهو بديهي البطلان لان العقل
يحكم بان الامر الشخصي الذي ليس بكلي لا يمكن ان
يكون له مراتب ومراده باتحاد كل من المهيات
بمرتبة من مراتب الوجود نفي المهيات في الخارج
كما صرح به في الاسفار والا كيف يمكن اتحاد الشيئين
الموجودين في الخارج بمعنى صيرورتهما شيئا واحدا
وقوله لانه صرف الوجود ان كان مراده بالوجود
ما وضع له اللفظ وهو المعنى البديهي فكيف يجوز
ان يكون ذات الباري صرف الوجود بهذا
وعلى تقدير التسليم كيف لا يحيطون به علما مع كونه
بديهيات وان كان مراده بالوجود شي مجهول

الكنه تجوزا فهو ليس الا صرف الماهية وليس وجودا حقيقة
وفي كلامه هنا تصريح بان الوجود مع كونه شخصيا
شامل الاشياء سار في هياكل الماهيات ومقول
بالتشكيك وهو ظاهر البطلان لان العقل حاكم
بان عين الكلي لا يمكن ان يكون شاملا للاشياء ومقولا
بالتشكيك لان الشمول للاشياء والتشكيك من لوازم
الكلي فان المشكك هو المعنى الذي يصدق على افراده
بالتفاوت الناشي من موضوعاته والوجود
لا له افراد ولا موضوعات فلا يكون مشككا
واستدل في الاسفار على ان الوجود عيني
وهذه عبارته ان للوجود حقيقة عينية لما
كانت حقيقة كل شيء هي خصوصية وجوده
التي هي تثبت له فالوجود اولى من ذلك الشيء
بل من كل شيء بان يكون ذا حقيقة كما ان البياض
اولى بان يكون ابيض مما ليس ببياض ويعرض
له البياض فالوجود بذاته موجود وساير الاشياء

غير الوجود ليست بذواتها موجودة بل بالوجودات
العارضة لها وبالحقيقة ان الوجود هو الموجود الى آخر
كلامه اقول استدلاله هنا ضعيف لان قوله حقيقة
كل شيء خصوصية وجوده ممنوع بل الحق ان حقيقة
الاشياء ماهياتها المتشخصة والوجود منتزع منها
وليس في الخارج ما يحاذيه وقوله كما ان البياض اولى
بان يكون ابيض كلام غير موجه فان البياض الذي
هو مبدا الاشتقاق لا يصدق عليه الابيض
المشتق منه واستدل ايضا في الاسفار على عينية
الوجود بقوله الموجود في الخارج ليس مجرد الماهيات
من دون الوجودات العينية كما توهمه اكثر المتاخرين
كيف والمعنى الذي حكموا بتقدمه على جميع الاقسام
ومنعه لطرءان العدم لا يجوز ان يكون امرا عقليا
ومنتزعا عقليا والامر العدمي الذي هو الانتزاعي
لا يصح ان يمنع الانعدام ويتقدم على الاقسام
بعضه من ذلك المنع والتقدم يعلم ان له حقيقة

وقوله فالوجود اولى اقتباس من قبيل استدلال الفقهاء في الفروع صح

متحققه في نفس الامر وهذه الحقيقة هي التي تسمى بالوجود
الحقيقي وقد علمت انها عين الحقيقة والتحقق لا انها
شيء متحقق كما اشرنا اليه فما اكثر ذهول هؤلاء
القوم حيث ذهبوا الى ان الوجود لا معنى له الا
الامر الانتزاعي العقلي دون الحقيقة العينية
وقد اندفع بما ذكرنا قول بعض المدققين من ان الحكم
بتقدم الوجود على قاطبة الماهيات غير صحيح لانه ليس
للوجود معنى حقيقي الا الانتزاعي لانا نقول ما حكم
بتقدمه على تقوم الماهيات وتقررها انما هو الوجود
بالمعنى الحقيقي العيني لا الانتزاعي العقلي الذي
اقول استدلاله بتقدم الوجود على جميع الاتصافات
ومنعه لطريان العدم على ان الوجود له حقيقة
في الخارج في غاية الضعف لانا نعلم قطعا
بانه ليس في الخارج ما يصلح ان يسمى بالوجود
بل ليس سوى الماهية المتشخصة المسماة بالهوية
شيء ولا استبعاد في ان يكون الوجود العقلي

الا

الانتزاعي الذي في مقابل العدم مانعا من طريان
العدم ويكون الاتصاف به متقدما على جميع الاتصافات
بل الحق ان المانع من طريان العدم وتقدم الاتصاف
من خواص الوجود بالمعنى المذكور والتحقيق ان
للماهية الممكنة اذا كانت مجعولة متقررة ينتزع
العقل منها الوجود المجعولية ويمنع من انتزاع
العدم منها واذا لم تكن مجعولة لم ينتزع العقل منها
العدم وعدم كونها مجعولة يمنع من انتزاع الوجود
منها فيما ذكرنا اندفع ما ذكره بقوله بعض المدققين بل
ولو وقد علمت انه عين الحقيقة والتحقق لا انه شيء
متحقق يفيد ان مراده بالوجود معناه البديهي
الحقيقي لان التحقق عبارة اخرى للكون في الحصول
وهنا اينا في بعض ما تقدم من كلامه واستدل
ايضا بالاسفار على تحقق الوجود في الخارج
بالهذه عبارته ولو لم يكن افراد حقيقة وراء
الحصص لما اتصف بلوازم الماهيات المخالفة

الذوات او متخالفة المراتب لكنه متصف بها
فان الوجود الواجبي مستغن عن العلة لذاته
ووجود الممكن مفتقر اليها لذاته اذ لا شك
ان الحاجة والغنى من لوازم الماهية او من لوازم
مراتب الماهية المتفاوتة كمالا ونقصانا
وحج لابد ان يكون في كل من الوجودات
امر وراء الحصة من مفهوم الوجود والا لما كانت
متخالفة الماهية كما عليه المشاؤن او متخالفة
المراتب كما ادعاه طائفة اخرى اذ الكلي مطلقا
بالقياس الى حصصه نوع غير متفاوت اقول
هذه شبهة ضعيفة والتحقيق انه ليس للوجود
افراد حقيقية سوى الحصص ولا يلزم ان
لا يتصف الحصص بلوازم الماهيات المتخالفة
فانا نعلم قطعا بان الوجود المنتزع يتصف
حصصه بلوازم الماهيات المتخالفة المتفاوتة
لان وجود الباري باعتبار انه ذاته

تعالى غير محتاج الى علة وحيث اعتبر يتصف بالغنى
والفقر باعتبار الماهيات المتخالفة التي ينتزع
منها العقل الوجود فلم يلزم ان يكون للوجود
افراد حقيقية ليصح الاتصاف بلوازم الماهيات
المتخالفة فاكد الشيء اعني ان الوجود بالقياس
الى الماهية ليس كالاعراض بالقياس الى موضوعاتها
بل هما واحد في الاعيان ولكن في الاذهان فلا
قابلية ولا مقبولية ولا يلزم المحذورات المشهورة
من تقدم الشيء على نفسه وكون الوجود قبل الوجود
وغير ذلك الا ان للعقل ان يلاحظ في الموجود
معنيين ماهية ووجودا فاذا حلل العقل الموجود
العيني والذهني الى امرين منهما بالمادة والصورة
اشبه منهما بالموضوع والعرض وكنهه هذا الاتصاف
والقابلية ان للعقل ان يلاحظ الماهية ويجردها
عن كافة الوجودات حتى عن هذا التجريد لانه
نحو وجود ايضا فيصفها بالوجود الذي هويته

موجود فهذه الملاحظة ايضا تصحح قاعدة الفرعية من حيث
انها تجريد وتخليط معا لانها تخليه القابل عن المقبول
فيكون الماهية مغايرة للوجود وهي بعينها نحو من الوجود
فيكون متحدة معه فانظرها اشمل انبساط نور الوجود
وما اوسع انبثاث ضوئه حيث يلزم من نفيه اثباته
انتهى اقول قوله هذا ينافي ما تقدم من قوله واما
في الوجود فلا يمكن ذلك الا بصريح المشاهدة
الى قوله واذ ليس له وجود ذهني فليس بكلي ولا جزئي
فانه يفيد ان الذهن لا يدرك ولا يتعقل الوجود
وكلامه هيهنا يفيد ان العقل يلاحظ في الوجود
معنيين ويحلل الموجود العيني والذهني
الى امرين وكذا صرح فيما بعد ان الوجود للاشياء
هو نفس كون الاشياء وقوله وهي بعينها نحو من الوجود
كلام سخيف فان الماهية من حيث هي كيف يكون نحوا
من الوجود وقوله ونظيرها المادة والصورة استشهاد
غير صحيح فانه كما لا اشتراك بين الماهية والوجود وبين بينهما و

الموضوع

الموضوع والعرض لا تشخص بينهما وبين المادة والصورة
لان على المذهب الحق المشهور ليس في الخارج
سوى الماهية المتشخصة والوجود امر عقلي
منتزع منها على مذهب المتصوفة الذين هو منهم
ليس في الخارج سوى الوجود والماهية امر اعتباري
تنتزع من الوجود بخلاف المادة والصورة
فانهما خارجيان ثم قال الاشراق السابع في نفي
الحد عنه تعالى قد مر ان ذاته صرف الوجود الذي
لا اتم منه والوجود اعرف الاشياء وابسطها البسطها له
فلا معرف له ولا كاشف فلا جزء له خارجيا ولا ذهنيا
اذ لا ماهية له فلا جنس له ولا فصل فلا حد له
لتركب الحد منهما غالبا ولبساطته وما لا حد له
فلا برهان عليه اذ الحد والبرهان متشاركان
في الحدود فذات الباري مما لا حد له ولا برهان
عليه واما صفاته واسمائه فلا استحالة في كون
بعضها ذوات حدود وبراهين لانها مفهومات

كليه من حيث مفهوماتها واما مفهوم اسم الله فمعناه
موجد جميع الاشياء وبرهانه وجود جميع
الحقايق الامكانية واقعه فى حده ثم قال تفريع
عرشى فالعالم صورة الحق واسمه والغيب
معنى الاسم الباطن والشهادة معنى الاسم الظاهر
وهذا انفس من الحكم التى لا يمسها الا المطهرون
اقول لا يخفى ان قوله ان ذاته صرف الوجود
الذى لا اتم منه والوجود اعرف الاشياء يفيد
ان ذاته تعالى من حيث انه اعرف الاشياء
لا معرف له ولا كاشف ولا شك ان الوجود الذى
هو الاعرف هو الوجود العام المنتزع فان اراد
ان ذاته تعالى صرف الوجود بهذا المعنى العام
فهو بديهى البطلان بل كفر محض وان اراد ان
ذاته تعالى صرف الوجود بالمعنى المجهول فقوله
الوجود اعرف الاشياء لا معنى له فقوله اذ لا ماهية
له كلام بلا تحقيق بل الحق ان البارى تعالى شئ موجود

فلم ماهية ولا يلزم منه مفسدة التركب لان الوجود امر
عقلى اعتبارى لا ذاتى له تعالى فيلزم التركيب قال
فى الان جميع الوجودات الامكانية والانيات
الارتباطية التعلقية اعتبارات وشئون للوجود
الواجبى واشعة وظلال للنور القيومى لا استقلال
لها ولا يمكن ملاحظتها ذواتا منفصلة وانيات
مستقلة لان التابعية والتعلق بالغير والفقر والفاقة
والحاجة اليه بل هى فى ذواتها محض العلاقة والتعلق
فلا حقايق لها الا كونها توابع لحقيقة واحدة فالحقيقة
واحدة وليس غيرها الا شئونها وفنونها وحيثياتها
واطوارها ولمعات نورها وظلال ضوئها وتجليات
ذاتها كل ما فى الكون وهم او خيال او عكوس
فى المرايا او ظلال ثم قال بعد نقل عبارات ابن
سينا وما اكثر ما زلت اقدام المتأخرين حيث
حملوا هذه العبارات وامثالها المروية من الشيخ
الرئيس واتباعه على اعتبارية الوجود وان

التركيب له

سفارم

والحاجة عين حقايقها
لا ان لها حقايق على حيالها
عرض لها التعلق بالغير والفقر صح

لا فرق له في الماهيات سوى الخصوص فقد صرفوا
الكلم عن مواضعها والحق قد كنت شديد الذب
عنهم في اعتبار تقرر الوجود وتأصل الماهيات حتى
ان هداني ربي وانكشف لي انكشافا بينا ان
الامر بعكس ذلك وهو ان الوجودات هي الحقائق
المتأصلة الواقعة في العين وان الماهيات المعبر
عنها في عرف طائفة من اهل الكشف واليقين بالا
عيان الثابتة ما شمت رائحة الوجود ابدا كما
سيظهر لك من تضاعيف اقوالنا الآتية ان شاء الله
تعالى وستعلم ايضا ان مراتب الوجودات
الامكانية التي هي حقائق الممكنات ليست الا
اشعة واضواء للنور الحقيقي والوجود الواجبي
جل مجده وليست هي امورا مستقلة بحيالها
وهويات متأصلة بذواتها بل انما هي شؤونات
لذات واحدة وتطورات لحقيقة فاردة كل
ذلك بالبرهان القطعي وهذه حكاية عما سيرد

ذكر

ذلك بسطه وتحقيقه ان شاء الله تعالى وبالجملة فقد تبين
لك الآن ان مفهوم الوجود العام وان كان امرا ذهنيا مصدريا
انتزاعيا لكن افراده وملزوماته امور عينية كما ان الشيء
كذلك بالقياس الى افراده من الاشياء المخصوصة
فنسبة مفهوم الوجود الى افراده كنسبة مفهوم الشيء
الى افراده لكن الوجودات معان مجهولة الاسامي
سواء اختلفت بالذات او بالمراتب الكمالية والنقصية
شرح اسمائها انها وجود كذا ووجود كذا والوجود
الذي لا سبب له ثم ذلك يلزم الجميع في الذهن الوجود
العام البديهي والشيئيات معان معلومة الاسامي ولعلك
تقول لا يخفى على ذي الفطرة الصحيحة والطبيعة المجبولة السليمة
ان ذوات الممكنات ذوات منفصلة واثار للباري
مرتبطة وقولك بل هي في ذواتها محض العلاقة والتعلق
غير معقول فان العقول السليمة تحكم بان الذوات
المجعولة ليست عين العلاقة والتعلق بل هي ذوات
علاقة وتعلق والعلاقة والتعلق من الامور العقلية
فالحكم بان الذوات الممكنة وهم او خيال او فطانة بترا او

او عكوس المرايا خطاء كخطاء السوفسطائية قال كل
ذلك بالبرهان العقلي فلك لم يقم برهان على القطعي صح
ان حقايق الممكنات اشعة واضواء للوجود الى آخره
بل البرهان قائم على ان الممكنات انما هي مجعولات
للوجود الواجبي وهذا لا يستلزم وحدة الوجود
الذي هو عينه قوله لكن افراده وملونه مانة امور
عينية كما ان الشئ كك اقول الوجود بمعناه المصدري
لا يجوز ان يكون كالشئ افراده عينية لان الوجود بمنزلة
الشيئية فكما لا يجوز ان يكون افراد الشيئية عينية كذا
لا يجوز ان يكون افراد الوجود عينية فقياس الوجود
بالشئ قياس المصدر بالمشتق وهو لا يجوز قال
في كتاب الاسفار اعلم يا اخا الحقيقة ايدك الله بروح
منه ان العلم كالجهل قد يكون بسيطا وهو عبارة عن
ادراك شئ مع الذهول عن ذلك الادراك وعن
التصديق بان المدرك ماذا وقد يكون مركبا وهو
عبارة عن ادراك شئ مع الشعور بهذا الادراك
وبان المدرك هو ذلك الشئ اذا تمهد هذا فنقول

ان ادراك الحق تعالى على الوجه البسيط حاصل لكل احد
في اصل فطرته لان المدرك بالذات من كل شئ ليس الا
نحو وجود ذلك الشئ سواء كان الادراك حسيا او
خياليا او عقليا وسواء كان حضوريا او حصوليا
وقد تحقق وتبين عند المحققين من العرفاء والمتالهين لهين
من الحكماء ان وجود كل شئ ليس الا حقيقة هويته
المرتبطة بالوجود الحي القيوم وان الهويات الوجودية
من مراتب تجليات ذاته ولمعات جماله وجلاله
فاذن ادراك كل شئ ليس الا حقيقة ملاحظة
ذلك الشئ على الوجه الذي يرتبط بالواجب من
ذلك الوجه الذي هو وجوده وموجوديته وهذا
لا يمكن الا بادراك ذات الحق لانه صريح ذاته بذاته
منتهى سلسلة الممكنات فكل من ادرك شيئا من الا
شياء باي ادراك كان فقد ادرك البارى وان
غفل عن هذا الادراك الا الخواص من اولياء الله
فطرة وتبين ان هذا الادراك البسيط للحق

حاصل لكل احد من عباده ولا يلزم من ذلك ادراكه
تعالى بكنه ذاته واما الادراك المركب سواء كان على
وجه الكشف والشهود كما يختص بخلص الانبياء
والعرفاء او بالعلم الاستدلالي كما يحصل للعقلاء
المتفكرين في صفاته واثاره فهو ليس مما هو حاصل
للجميع وهو مناط التكليف والرساله وفيه يتطرق
الخطاء والصواب واليه يرجع حكم الكفر والايمان
والتفاضل بين العرفاء والمذاهب بين الناس بخلاف
النحو الاول فانه لا يتطرق اليه الخطاء والجهالة اصلا
كما في الفارسي دانش حق ذوات را فطريست
دانش دانش است كان فكريست فاذن
قد انكشف ان من ركات الخمس كمن كان تسان
القوى الادراكية مظاهر الهوية الالهية التي هي
المحبوب الاول والمقصد الكامل للانسان فبعينه
يشاهده وينظر اليه وباذنه يسمع كلامه وبانفه
يشم رايحة طيبة لا على وجه يقول المجسمة تعالى الله عن ذلك

علوا كبيرا فيدرك المحبوب الحقيقي بجميع القوى
والجوارح مع تقدس ذاته عن الامكنة والجهات
وتجرد حقيقته عن المواد الجسمانيات وماذكرنا
مما اطبق عليه اهل الكشف والشهود الذين هم
خلاصة عباد الله المعبود بجميع الموجودات
بالمعنى الذي ذكرناه عقلاء عارفون بربهم
المسبحون له شاهدون بجماله سامعون لكلامه
الى اخر كلامه اقول اعلم ان الحنابلة افترقوا فرقتين
فرقة منهم المجسمة القائلون بالجسم وفرقة اخرى
المتصوفة القائلون بان الباري مدرك بالحواس
مع انه ليس بجسم كما اختاره هذا الفاضل وهو مذهب
محيي الدين واقرانه واتباعه وبطلان كلام القى لين
في اعلى درجة الظهور وقوله بجميع الموجودات
بالمعنى الذي ذكرناه عقلاء اه كيف يمكن ان يقال
ان هذا القول ابعد مما اختاره ابو الحسن الاشعري
من تجويز رؤية الله مع تجرده ورؤية الروايح

والاصوات ورؤية اعمى الاندلس وهو من مداين المغرب
بقة صين وهو مدينة من مداين المشرق والله يهدي
من يشاء الى صراط مستقيم وقوله الموجودات عقلاء عارفون
بربهم ليس بكلام ذي لب لانه من المزخرفات الذي
والبديهيات العقلية ان الجمادات ليست بذوات
حيوة ومعرفة وعقل بل تسبيحها حالا لا نطقا ولا يخفى ان
هذه العقيدة من عقايد عمدة الضالين محيي الدين
حيث قال في فصوص الحكم في فص حكمة غيبية في كلمة ايوبية
اعلم ان سر الحيوة سرى في الماء فهو اصل العناصر و
الاركان ولذلك جعل الله من الماء كل شيء حي
وما ثم شيء الا وهو حي فانه ما من شيء الا وهو يسبح
بحمد الله ولكن لا تفقه تسبيحه الا بكشف الهي ولا يسبح
الا حي فكل شيء حي الماء اصله ثم رد في [illegible]
القول المشهور بين المتصوفة بان الواجب تعالى هو الوجود
المطلق وهذه عبارة ان الدائر على السنة طائفة من المتصوفة
ان حقيقة الواجب هو الوجود المطلق تمسكا بانه لا يجوز

ان يكون عدما او معدوما وهو ظاهر ولا ماهية موجودة
بالوجود او مع الوجود تعليلا او تقييدا لما في ذلك
من الاحتياج والتركيب فتعين ان يكون وجودا
وليس هو الوجود الخاص لانه ان اخذ مع المطلق
فمركب او بدونه فالمعروض يحتاج ضرورة احتياج العارض
الى المطلق وضرورة انه يلزم من ارتفاعه ارتفاع
كل وجود وهذا القول منه يؤدي في الحقيقة الى
ان الواجب غير موجود وان كل موجود حتى القاذورات
واجب تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا لان
الوجود المطلق مفهوم كلي من المعقولات الثانية التي
لا تحقق لها في الخارج ولا شك في تكثر الموجودات
التي هي افراده وما توهموا من احتياج الخاص الى
العام نعم اذا كان العام ذاتيا للخاص يفتقر
هو اليه في تقومه في العقل دون العين واما
اذا كان عارضا فلا واما توهمهم يلزم من ارتفاعه
ارتفاع كل موجود حتى الواجب فيمتنع عدمه

باطل بل الامر بالعكس وذو العام لا تحقق له الا في ضمن الخاص صح

وما لم يمتنع عدمه فهو واجب فهذا الطرف منشأها
عدم فرق بين ما بالذات وما بالعرض لانه انما
يلزم الوجوب لو كان امتناع العدم لذاته وهو
ممنوع بل ارتفاعه يستلزم ارتفاع بعض افراده
الذي هو الواجب كسائر لوازم الواجب مثل
الشيئية والعلية والعالمية وغيرها فان قيل
بل يمتنع لذاته لامتناع اتصاف الشيء بنقيضه قلنا
الممتنع اتصاف الشيء بنقيضه بمعنى حمله عليه
بالمواطأة مثل الوجود عدم لا بالاشتقاق
مثل قولنا الوجود معدوم كيف واتفقت
الحكماء على ان الوجود المطلق العام من المعقولات
الثانية او الامور الاعتبارية التي لا تحقق
لها في الاعيان وقالت طائفة من القائلين
بوحدة الوجود بان الوجود واحد
شخصي والتكثر في الموجودات وابطل
هذا القول في الاسفار وهذه عبارته

وقال

وقالت طائفة ان موجودية الواجب يكون بذاته
تعالى وجودا خاصا حقيقيا وموجودية الممكنات
بارتباطها بالوجود الحقيقي الذي هو الواجب
بالذات فالوجود عندهم واحد شخصي والتكثر
في الموجودات بواسطة تكثر الارتباطات لا بواسطة
تكثر وجوداتها فاذا انتسب الوجود الحقيقي
الى الانسان مثلا حصل موجود واذا انتسب الى
الفرس موجود آخر وهكذا فمعنى قولنا الواجب
موجود انه وجود ومعنى قولنا الانسان او الفرس
موجود ان له نسبة الى الواجب حتى ان قولنا
وجود زيد ووجود عمرو وقولنا الذي لزيد والذي لعمرو
فخصوص الوجود حينئذ اعم من الموجود القائم
بذاته والمتحقق له ونسبوا هذا المذهب الى
اذواق المتألهين من الحكماء اقول
القول بوحدة الوجود بجميع معانيه باطل وبطلانه قد علم
من الذي مر زينة ولا يحتاج الى بسط الادلة

والتقليد ولكن تيمنا وتبركا ناتى ببعض الاخبار الواردة
من طريق الائمة الاطهار عليهم السلام روى ابن
بابويه فى توحيده باسناده عن عمر بن اذينة عن
ابى عبد الله ع فى قوله عز وجل ما يكون من نجوى
ثلثة الا هو رابعهم ولا خمسة الا هو سادسهم
ولا ادنى من ذلك ولا اكثر الا هو معهم اينما كانوا
فقال هو واحد احدى الذات باين من خلقه
وبذاك وصف نفسه وهو بكل شىء محيط بالاشراف
والاحاطة والقدرة لا يعزب عنه مثقال ذرة
فى السموات ولا فى الارض ولا اصغر من ذلك
ولا اكبر بالاحاطة والعلم لا بالذات وروى
فيه ايضا بسنده عن ابى جعفر قال سألت ابا عبد الله
عليه السلام عن قول الله عز وجل وهو الله فى السموات
والارض كذلك هو فى كل مكان قلت بذاته قال
ويحك ان الاماكن اقدار فاذا قلت بذاته
لزمك ان تقول فى اقدار وغير ذلك ولكن هو باين

من خلقه

من خلقه محيط بما خلق علما وقدرة واحاطة وسلطانا وليس
علمه بما فى الارض باقل مما فى السماء لا يبعد منه شىء والاشياء
له سواء علما وقدرة وسلطانا وملكا واحاطة وروى ايضا
فى توحيده فى باب صفات الذات حديثا طويلا
هذا موضع الحاجة منه ولا تدركه معرفة الله الا بالله والله
خلو من خلقه وخلقه خلو منه ووجه الدلالة فى هذه
الاخبار ظاهر لا يحتاج الى البيان لا يخفى ان القول بوحدة الوجود
لم يظهر ولم يشتهر الا من قبل محيى الدين محمد بن العربى الا
ندلسى الحنبلى واتباعه وكان هذا الرجل فى غاية سخافة
العقل وضعفه كما سيظهر من كلامه واما المتقدمون
من المتصوفة كابى يزيد والحلاج وامثالهما فالظاهر من
اقوالهم ان بعضهم كانوا قائلين بالاتحاد وبعضهم بالحلول
فعلى هذا الاعتقاد الضعيف والمذهب السخيف كان
ابى يزيد البسطامى يقول ليس فى جبتى سوى الله ولا اله
الا انا وكان يقول الحلاج انا الله وانا الحق ثم اعلم
ان محيى الدين الذى هو فى الحقيقة مميت الدين قدس سره

القول بوحدة الوجود دين ضعفاء المسلمين بمكره وخدعه
وكان يكذب لتسخير العوام واشباه العوام من الطلبة وترويج
الباطل ويدعي انه راى النبي صلى الله عليه وآله في النوم وكان
بيده كتاب فقال له هذا كتاب فصوص الحكم خذه واخرج
به الى الناس ينتفعون به فصنف كتابا مشتملا على انواع
الكفر والزندقة من انه خاتم الاولياء وان جميع الانبياء
والاولياء اخذوا العلم منه واقتبسوه من مشكاته
وانه صاحب النبوة العامة وان جميع الانبياء اتوه
واجتمعوا عنده لتهنيته بختم الولاية وانه لم ياكل ولم يشرب
تسعة اشهر وكلما وضعوا عنده الماء ثلاثة تجسم الله فقال له
انا اكل وتشاهدني فكان يمس من غير اكل وشرب وكان
من دعاويه الباطلة الفاسدة دعوى وحدة الوجود
فصدقه فيما ادعاه جماعة كثيرة من السفهاء والضعفاء
وكذبه وحكم بكفره جماعة من الاذكياء والعقلاء فينبغي
ان ناتي هنا ببعض كلماته الدالة على كفره وحماقته وسفاهته
ونفاقه رؤياه التي انخدع السفهاء بها ونبين وجوه


كفره

كفره وخدعته لعل من لم ينخدع بعد بخدعه وسائر وساوسه
يسلم ببطلانه كلاما من الانخداع ومن انخدع وضل
يرجع من طريق الضلال قال في كتابه الموسوم بفصوص الحكم
بعد اتمام الخطبة اما بعد فاني رايت رسول الله صلى الله عليه وآله
وسلم في مبشرة اريتها في العشر الآخر من المحرم بسنة سبع وعشرين
وستمائة قال الشارح وهو القيصري تمهيد عذر لاظهاره
هذا الكتاب الى الخلق فان الاولياء امناء الله تعالى الذين
لا بد لهم من ان يحفظ الاسرار التي اودعت عنده ويصونها
عن الاغيار كما قال يقولون خزنا فانت امينها وما انا
اذ خزنتهم بامين لا الهم الا الذي لو مروا باطهارها
يجب عليهم الاظهار والاخبار اشياء هم الشم انظر ايها
اللبيب الى عقل هذا الشارح كيف صدق هذا المدعي الكذاب
واعتقد انه من اولياء الله وامنائه من غير دليل وبرهان المبين
بمحروسة دمشق وبيده صلى الله عليه وسلم كتاب فقال لي هذا كتاب
فصوص الحكم خذه واخرج به الى الناس ينتفعون به فقلت السمع
والطاعة لله ولرسوله واولي الامر منا كما امرنا فحققت الامنية

واخلصت النية وجردت القصد في الهمة الى ابراز هذا الكتاب
كما حده لي رسول الله صلى الله عليه وسلم من غير زيادة ونقصان وسالت
الله ان يجعلني فيه وفي جميع احوالي من عباده الذين ليس للشيطان
عليهم سلطان وان يخصني في جميع ما يرقمه بناني وينطق به لساني
وينطوي عليه جناني بالالقاء السبوحي والنفث الروحي
في الروع النفسي بالتأييد الاعتصامي حتى اكون مترجما لا متحكما
ليتحقق من يقف عليه من اهل الله اصحاب القلوب انه
من مقام التقديس المنزه عن الاغراض النفسية التي يدخلها
التلبيس وارجو ان يكون الحق تعالى لما سمع دعائي قد اجاب
ندائي فما القي الا ما يلقي الي ولا انزل في هذا المسطور الا
ما ينزل به علي ولست بنبي ولا رسول ولكني وارث ولآخرتي
حارث فمن الله فاسمعوا والى الله فارجعوا واذا ما سمعتم
ما اوتيت به فعوا ثم بالفهم فصلوا مجمل القول واجمعوا
ثم منوا به على طالبيه لا تمنعوا هذه الرحمة التي وسعتكم فوسعوا
أترى الرؤيا المبشرة التي ادعاها هذا الرجل الضال المفتر
كذب محض وافتراء صرف اختلقها ترويجا لدعاويه الباطلة

وجلبا

وجلبا للقلوب الجهلة وان سلمنا انه لم يتعمد الكذب فيحتمل انه
رأى الشيطان ولكن لضعف بصيرته لم يفرق بينه وبين النبي
صلى الله عليه وآله كالمجنون في اليقظة بين الحق والباطل ولا يخفى
ان المعنى الذي ادعاه هذا الرجل الخداع الغرار معنى النبوة وان تعامى
ظاهرا عن نفسه خوفا من القتل ويستفاد من كلامه في فص
حكمة قدرية ان النبوة عنده على نوعين النبوة العامة ونبوة
التشريع وهو ناسب للثانية عن نفسه دون الاولى حيث قال
واعلم ان الولاية هي الفلك المحيط العام ولهذا لم تنقطع
ولها الانباء العام واما نبوة التشريع والرسالة فمنقطعة
ثم قال بعد كلام وهذا الاسم اي الولي باق جار على عباد
الله دنيا وآخرة فلم يبق اسم مختص به العبد دون الحق
بانقطاع النبوة والرسالة الا ان الله لطيف بعباده فابقى
لهم النبوة العامة التي لا تشريع فيها فادعى هذا الرجل المفسد
ان الرسالة ووضع الشريعة ختمت على النبي صلى الله عليه وآله وسلم
والنبوة العامة التي هي اخذ المعارف والاحكام والعلوم
الغيبية من المعدن الذي ياخذ منه الملك باقية وادعى .

انه صاحب هذه النبوة وسيجيء كلامه الدال على ما نسبنا اليه
وزعم ان ما سطره في كتابيه الفصوص والفتوحات من كلمات
الكفر من الانباء التي اوحيت اليه واشار الى هذا بقوله فما
القي الا ما يلقى الي ولا اترك في هذا المسطور الا ما ينزل به
علي فان هذا صريح في ان ما اتى به في فصوصه نزل عليه من الله
تعالى ويؤيد ما قلناه قوله بعد ذلك فمن الله فاسمعوا
والى الله فارجعوا وها انا اذكر وافصل ما كفروه به ومما
حكموا على كفره قوله في فص حكمة الهية في كلمة آدمية وهو
للحق بمنزلة انسان العين من العين الذي به يكون النظر
وهو المعبر عنه بالبصر فلهذا سمي انسانا فانه به نظر الحق
الحق الى الخلق فرحمهم فهو الانسان الحادث الازلي والنشأ
الدائم الابدي وهذه العبارة تدل على كفره من وجهين
احدهما انه اعتقد ان ذات الله الذي مباين للذوات
بمنزلة العين والانسان بمنزلة انسان العين وهو البصر
ولا شك ان هذا الاعتقاد كفر والثاني انه اعتقد ان
الانسان حادث ازلي وهذه العقيدة كفر من غير شك

ومما كفروه به قوله في هذا الفص فوصف نفسه لنا بنا
فاذا شهدناه شهدنا نفوسنا واذا شهدنا شهد نفسه
ووجه دلالة هذه العبارة على كفره ظاهر ومما يدل على كفره
وضلاله وحمقه وسفاهته رايه كلامه في فص حكمة
قلبية في كلمة شعيبية صاحب التحقيق يرى الكثرة في الواحد
كما يعلم ان مدلول الاسماء الالهية وان اختلفت حقائقها
وكثرت انها عين واحدة فهذه كثرة معقولة في واحد العين
فيكون في التجلي كثرة مشهودة في عين واحدة كما ان
الهيولى تؤخذ في حد كل صورة ومع كثرة
الصور واختلافها ترجع في الحقيقة الى جوهر واحد
وهو هيولاها فمن عرف نفسه بهذه المعرفة فقد عرف
ربه ثم ذكر في هذا الفص ان العالم كلها اعراض تتبدل
مع الانفاس ولا يعرف هذا التبدل اهل النظر
والفكر ثم قال لكن قد عثرت عليه الحسبانية فيكونهم
ما عثروا مع قولهم بالتبدل في العالم باسره على
احدية عين الجوهر المعقول الذي قبل هذه الصورة

الاشارة في بعض الموجودات
وهي الاعراض وعثرت عليه [illegible] ثباتا
في العالم كله وجهلهم اهل النظر باجمعهم
ولكن اخطا الفريقان اما خطا [illegible]

ولا يوجد الا بها كما لا تعقل الا به فلو قالوا بذلك فازوا
بدرجة التحقيق في الامر واما الاشاعرة فما علموا ان
العالم كله مجموع اعراض فهو يتبدل في كل زمان اذ
العرض لا يبقى زمانين ثم قال بعد كلام واما اهل الكشف
فانهم يرون ان الله تعالى يتجلى في كل نفس ولا يكرر التجلي
ويرون ايضا شهودا ان كل تجل يعطي خلقا جديدا
ويذهب بخلق فذهابه هو الفناء عند التجلي
والبقاء لما يعطيه التجلي الآخر فافهم ووجه دلالة
هذه الكلمات على كفره ظاهر فانه يستفاد منها ان الله
سبحانه عين واحدة والكثرة تعرضها فحقيقة الاشياء
الكثيرة واحدة ولا شك ان هذا الاعتقاد مخالف
لما علم من الدين ضرورة من كونه تعالى مباينا
لجميع المخلوقات ويستفاد منها ايضا ان العالم كلها
اعراض تتبدل مع الانفاس ولا شك ان هذا الاعتقاد
كفر وزندقة لانه يستلزم ان من عصى في وقت
ثم تاب في وقت آخر ان يكون التائب غير العاصي

وهو

وهو مخالف لما علم من الدين والعقل ضرورة ومما يدل
ايضا على كفره وضلالته قوله في فص حكمة امامية في كلمة
هارونية وهذه عبارته كان عدم قوة ارداع هرون
بالفعل ان ينفذ في اصحاب العجل بالتسليط على العجل
كما سلط موسى عليه حكمة من الله ظاهرة في الوجود ليعبد
في كل صورة وان ذهبت تلك الصورة بعد ذلك
فما ذهبت الا بعد ما تلبست عند عابدها بالالوهية
ولهذا ما بقي نوع من الانواع الا وعبد اما عبادة
تأله واما عبادة تسخير ولابد من ذلك لمن عقل وجه
دلالة هذا الكلام على كفره انه يدل ان الله سبحانه
لم يسلط هرون على السامري حتى يحمل الناس على عبادة العجل
لانه تعالى اراد ان يعبد في كل صورة ولا شك ان
هذه العقيدة كفر مخالف لما علم من الدين ضرورة ومما
يدل على كفره وضلاله قوله في هذا الفص فخشي هرون
ان ينسب ذلك الفرقان اليه فكان موسى اعلم بالامر
من هرون لانه علم ما عبده اصحاب العجل لعلمه بان الله

قد قضى ان لا يعبدوا الا اياه وما حكم الله بشئ الا وقع
فكان عتب موسى اخاه هرون لما وقع الامر في انكاره
وعدم اتساعه فان العارف من يرى الحق في كل شئ
بل يراه عين كل شئ فكان موسى يربى هرون تربية
علم وان كان اصغر منه في السن اشى كلامه ووجه هذا
الكلام على كفره انه يستفاد منه ان موسى لم يعاتب اخاه
هرون على ان قومه عبدوا العجل بل عاتبه على انكاره
عليهم في عبادة العجل ولا شك ان هذه العقيدة كفر
ومخالف للدين ضرورة ومما يدل على كفره وضلاله
قوله في فص حكمة مهيمية في كلمة ابرهيمية فيحمدني
واحمده ويعبدني فاعبده ووجه الدلالة ظاهر
ومما يدل على كفره وضلاله قوله في فص حكمة نفثية
في كلمة شيثية وهذه عبارته فنقول ان الا عطيات
اما ذاتية او اسمائية فاما المنح والهبات والعطايا
الذاتية فلا يكون ابدا الا عن تجلى الهي والتجلى
من الذات لا يكون ابدا الا بصورة استعداد المتجلى له

غير ذلك لا يكون فاذا المتجلى له ما راى سوى صورته
في مرآة الحق وما راى الحق ولا يمكن ان يراه مع علمه
انه ما راى صورته الا فيه كالمرآة في الشاهد اذا
رايت الصور او صورتك لا تراها الا فيها فابرز الله ذلك مثالا
نصبه لتجليه الذاتي ليعلم المتجلى له انه ما راه وما
مثالا اقرب ولا اشبه بالرؤية والتجلى من هذا
في نفسك عند ما ترى الصورة في المرآة ان ترى جرم
المرآة لا تراه ابدا البتة حتى ان بعض من ادرك مثل
هذا في صورة المرائى ذهب الى ان الصورة المرئية
بين بصر الرائى وبين المرآة وهذا اعظم ما قدر
عليه من العلم والامر كما قلناه وذهبنا اليه وقد
بيناها هنا في الفتوحات المكية واذا ذقت
هذا ذقت الغاية التي ليس فوقها غاية في حق
المخلوق فلا تطمع ولا تتعب نفسك في ان ترقى
في اعلى من هذا الدرج فما هو ثم اصلا وما بعده
الا العدم المحض فهو مرآتك في رؤيتك نفسك

فيها الاثر لها مع علمك انك
ما رايت الصورة صح

الدرج ثم

وانت مرآته في رويته اسمآءه وظهور احكامها وليس سوى عينه فاختلط الامر وانبهم فمنا من جهل في علمه فقال والعجز عن درك الادراك ادراك ومنا من علم فلم يقل بمثل هذا وهو اعلى القول بل اعطاه العلم السكوت وهذا هو اعلى عالم بالله وليس هذا العلم الا لخاتم الرسل وخاتم الاولياء ولا يراه احد من الانبياء و الرسل الا من مشكوة الرسول الخاتم ولا يراه احد من الاولياء الا من مشكوة الولي الخاتم حتى ان الرسل لا يرونه متى يرونه الا من مشكوة خاتم الاولياء فان الرسالة والنبوة اعني نبوة التشريع ورسالته تنقطعان والولاية لا ينقطع ابداً فالمرسلون من كونهم اولياء لا يرون ما ذكرناه الا من مشكوة خاتم الاولياء فكيف من دونهم من الاولياء صح وان كان خاتم الاولياء تابعا في الحكم لما جاء به خاتم الرسل من التشريع فذلك لا يقدح في مقامه ولا يناقض ما ذهبنا اليه فانه من وجه يكون انزل كما انه من وجه يكون اعلى وقد ظهر في ظاهر شرعنا ما يؤيد ما ذهبنا اليه في فضل عمر في اسارى بدر بالحكم فيهم فما يلزم الكامل ان يكون له التقدم في كل شيء وفي كل مرتبة

وانما نظر الرجال الى التقدم في رتبة العلم بالله هنالك مطلبهم واما حوادث الاكوان فلا تعلق لخواطرهم بها فتحقق ما ذكرناه ووجه دلالة هذه العبارة على كفره انه جوز تجلي الذات وادراكه مع انه قد علم من الدين ضرورة انه تعالى لا يدرك بالابصار الظاهرة والباطنة ثم ادعى ان جميع الاولياء والانبياء حتى خاتم الانبياء صلى الله عليه وآله يأخذون العلم بالله منه ويقتبسون من مشكاته ولا شك ان هذا القول كفر بل لا شك ان الشك في كفر قائله كفر ومما يدل ايضاً على كونه انه رجح نفسه على خاتم الانبياء صلعم في هذا الفص وهذه عبارته ولما مثل النبي صلى الله عليه وسلم النبوة بالحائط من اللبن وقد كمل سوى موضع لبنة واحدة وكان النبي صلعم تلك اللبنة غير انه صلعم لا يراها الا كما قال لبنة واحدة واما خاتم الاولياء فلا بد له من هذه الرؤية فيرى ما مثله به رسول الله صلعم ويرى في الحائط موضع لبنتين واللبنات من ذهب وفضة فيرى اللبنتين اللتين ينقص

موضع منه

الحايط عنهما ويكمل بها لبنة ذهب ولبنة فضة فلا بد ان
يرى نفسه تنطبع في موضع تلك اللبنتين فيكون خاتم
الاولياء تلك اللبنتين فيكمل الحايط قال الشارح رحمه
القيصري جواب لما في قوله فلا بد ان يرى نفسه ينطبع
اي لما مثل خاتم الرسل النبوة بالحايط وراى نفسه تنطبع
فيه لابد ان يرى خاتم الولاية نفسه كذلك لما بينهما من
المناسبة والاشتراك في مقام الولاية ومعناه ظاهر
قال رضي الله عنه في فتوحاته انه راى حايطا من ذهب
وفضة وكمل الا موضع لبنتين احديهما من فضة والاخرى
من ذهب فانطبع رضي الله عنه موضع تلك اللبنتين
وقال فيه وانا ما اشك اني انا الرائي ولا اشك اني انا
المنطبع موضعهما وبي كمل الحايط ثم عبرت الرؤيا
بختام الولاية بي وذكرت المنام للمشايخ الذين كنت
في عصرهم وما قلت من الرائي فعبروا بما عبرت
والسبب الموجب لكونه رآها اي اللبنتين انه تابع لشرع
خاتم الرسل وهو في الظاهر موضع اللبنة الفضية

عبرته

وهو ظاهره وما يتبعه فيه من الاحكام كما هو آخذ عن الله
في السر ما هو بالصورة الظاهرة متبع فيه لانه يرى الامر
على ما هو عليه فلا بد ان يراه هكذا وهو موضع اللبنة
الذهبية في الباطن فانه اخذ من المعدن الذي يأخذ
منه الملك الذي يوحي به الى الرسول فان فهمت ما اشرت
به اليه فقد حصل لك العلم النافع فكل نبي من
لدن آدم الى آخر نبي ما منهم احد يأخذ الا من مشكوة
خاتم النبيين وان تأخر وجود طينته فانه بحقيقته
موجود وهو قوله كنت نبيا وآدم بين الماء والطين
وغيره من الانبياء ما كان نبيا الا حين بعث وكذلك
خاتم الاولياء كان وليا وآدم بين الماء والطين
وغيره من الاولياء ما كان وليا الا بعد تحصيله
شرائط الولاية من الاخلاق الالهية في الاتصاف
بها من كون الله يسمى بالولي الحميد فخاتم الرسل من حيث
ولايته نسبته مع الخاتم للولاية نسبة الانبياء والرسل
معه فانه الولي الرسول النبي وخاتم الاولياء الولي الوارث

الاحذ عن الاصل المشاهد للمراتب ولا يخفى ان هذه
العبارات تدل من وجوه على انه رجح نفسه على خاتم
الانبياء الوجه الاول انه صلى الله عليه وآله على ما روي
عنه شبه الولاية بالحايط وقال ان حايط النبوة قد تم
ولم ينقص منه الا لبنة واحدة وانا تلك اللبنة فتم
بي حايط النبوة وهذا الرجل شبه الولاية من الذهب و
الفضة لبنة من ذهب ولبنة من فضة قد نقص منه
لبشتان لبنة من ذهب ولبنة من فضة وشبه
نفسه باللبنتين من الذهب والفضة والولاية على ما
صرح به اعظم من النبوة ولهذا شبهها بحايط مبني من الذهب
والفضة وهو بزعمه اعظم من خاتم الانبياء ولهذا
شبه نفسه باللبنتين من الذهب والفضة فتم وكمل به
حايط الولاية كما تم بخاتم الانبياء حايط النبوة والوجه
الثاني انه ادعى انه اخذ العلم من المعدن الذي
يأخذ منه الملك ولا ريب ان اخذ العلم من الله
من غير واسطة اعظم من الاخذ عنه بواسطة والوجه الثالث

النبوة

حايط

انه

انه قال وكن لك خاتم الاولياء كان وليا وآدم بين الماء والطين
والذي كان وليا وآدم بين الماء والطين اعظم من الذي
كان نبيا وآدم بين الماء والطين لانه على ما ادعاه منصب
الولاية اعظم من منصب النبوة والوجه الرابع انه ادعى
ان خاتم الرسل من حيث ولايته نسبته مع الخاتم الاولياء
للولاية نسبة الانبياء والرسل معه فينتج هذا الكلام
انه اشرف من خاتم الانبياء في الولاية كما ان خاتم الانبياء
اشرف الرسل من ~~خاتم الانبياء~~ حيث الرسالة من ساير الرسل
الويل كل الويل لمن سمع كلمات هذا الرجل وشك في كفره ومن
كذبه وافترائه وجرائته في الدين انه بعد ما ادعى انه
خاتم الاولياء وختم به الولاية كما ختم بمحمد صلى الله عليه
وآله النبوة ادعى ان الانبياء كلهم حضروه لتهنيته بختم
الولاية ولم يتكلم معه احد منهم سوى هود النبي ع وهذه
عبارته في فص حكمة احدية في كلمة هودية واعلم
انه لما اطلعني الحق واشهدني اعيان رسله وانبيائه
كلهم البشريين من آدم الى محمد صلوات عليهم اجمعين

الشرح انما قيد بالبشريين ليخرج انبياء انواع اخر من
الموجودات فان لكل نوع من الانواع عندهم نبيا هو واسطة
بينهم وبين الحق كما نبه سبحانه بقوله وما من دابة
في الارض ولا طاير يطير بجناحيه الا امم امثالكم المتن
في مشهد الشرح اي في مقام ومرتبة حصل هذا الشهود
فيه المتن اقمت فيه بقرطبة الشرح اقمت على البناء للمفعول
قرطبة مدينة من بلاد المغرب المتن سنة ست وثمانين
وخمسمائة كلمني احد من تلك الطائفة الا هود ع فانه
اخبرني بسبب جمعيتهم الشرح قيل سبب جمعيتهم ان الله
في مقام القطبية ليكون قطب الاقطاب في زمانه
وكلام هود عليه السلم لبشارته انه خاتم الولاية المحمدية
ووارث الانبياء والمرسلين كما ذكره عن نفسه في مواضع
من فتوحاته تصريحا وتعريضا المتن ورايته رجلا
ضخما في الرجال حسن الصورة لطيف المحاورة عارفا
بالامور كاشفا لها انظر ايها العاقل وتعجب من
عقول اتباعه من اهل السنة والشيعة كيف صدقوا

هذا المدعي الكذاب ولم ينكروا عليه في دعاويه الصريحة
في الكفر والزندقة والضلال وكان بعض من مدحه واثنى
عليه من الشيعة لم يطلع على مقالاته الصريحة في الكفر بل راوا
من مقالاته ما ليس به باس فحسبوا انه من المسلمين بل من المؤمنين
ولكن اخطاء من مدحه واثنى عليه قبل ان يتفحص هو
عنه ويطلع على مذهبه واعتقاده ومن مدحه واحبه
بعدما اطلع على ما اطلعنا عليه من كلماته التي نقلنا عنه
ما ستنقل عنه فلا شك انه ليس من زمرة المؤمنين بل من
زمرة المسلمين ومما يدل على كفره حكمه بايمان فرعون
لان كفره من ضروريات الدين وهذه عبارته
في فص حكمة علوية في كلمة موسوية فقالت امرأة فرعون
في حق موسى انه قرة عين لي ولك فبه قرت عينها
بالكمال الذي حصل لها كما قلنا وكان قرة عين لفرعون
بالايمان الذي اعطاه الله عند الغرق فقبضه طاهرا
مطهرا ليس فيه شيء من الخبث لانه قبضه عند ايمانه
قبل ان يكتسب شيئا من الاثام والاسلام يجب ما قبله

الجب القطع
كذا سمع

جهلاً

الى آخر كلامه ومما يدل على حماقته بانه فرعى هذا الفص فى مقام
اصلاح كلمات فرعون قوله المجنون فى قوله تعالى ان رسولكم
الذى ارسل اليكم لمجنون بالمستور عنه وهذه عبارته فقال
لاصحابه ان رسولكم الذى ارسل اليكم لمجنون اى مستور عنه
علم ما سئلته عنه وانه فسر قوله الى المسجونين فى قوله تعالى
حكاية لقول فرعون لموسى لئن اتخذت الها غيرى لاجعلنك
من المسجونين بالمحو المستورين وهذه عبارته والسين
فى السجن من الحروف الزوائد اى لاسترنك وعليك
على سوء اعتقاده وسخافة عقله ما ذكره فى فص الياسية حكمة ايناسية
فى كلمة الياسيه وهذه عبارته وعبارة الشرح قال العقل
اذا تجرد لنفسه من حيث اخذه العلوم عن نظره كانت معرفته
بالله على التنزيه لا على التشبيه واذا اعطاه الله تعالى المعرفة
بالتجلى كملت معرفته بالله فنزه فى موضع وشبه فى موضع
تشبيها شهوديا كشفيا ورأى سريان الحق بالوجود فى الصور
الطبيعية والعنصرية وما بقيت له صورة الا ويرى عين
الحق عينها وهذه هى المعرفة التامة الكاملة التى جاءت

ش اى منزه فى موضع
التنزيه تنزيها حقيقيا
وهميا
لا رسميا ومشبه فى موضع
التشبيه

بالشرايع المنزلة من عند الله وحكمت ايضا بها الاوهام كلها
ش لان الوهم يتشرف الى ما وراء موجبات الافكار ولم
ينفعل عن القوة العقلية من حيث تقييدها افعالا لا يخرج — انفعال
عن الاطلاق فيجرى الحكم على المطلق بالتقييد مرة ويحكم
بالعكس اخرى ولا يحيل ذلك ويحكم بالشاهد على الغائب
تارة وعلى العكس وهذا فى جميع من له من قوة الوهم من
المقلدين والمؤمنين ولذلك كانت الاوهام اقوى سلطانا
فى هذه النشاة من العقول لان العاقل وان بلغ من عقله
ما بلغ لم يخل عن حكم الوهم عليه والقصور فيما عقل فالوهم
هو السلطان الاعظم فى هذه النشاة الصورية الكاملة
الانسانية وبه جاءت الشرايع المنزلة فشبهت ونزهت
فشبهت فى التنزيه بالوهم ونزهت فى التشبيه بالعقل
فارتبط الكل بالكل فلا يمكن ان يخلو تنزيه عن تشبيه
ولا تشبيه عن تنزيه قال الله تعالى ليس كمثله شئ فنزه وشبه
ش اى نزه بخفيف التشبيه حيث نفى عن كل شئ مماثلة
مثله فى شليته وهو نفس التشبيه لانه اثبات المثل لما

نفي عن كل شيء مماثلة المثل فيه الحق ان يكون مثلا له لانه شيء من
الاشياء فلا يماثل ذلك المثل واذا لم يكن مثل مثله فبالاحرى
ان يكون ذلك المثل ليس مثلا له وذلك غاية التنزيه فهو تشبيه
في تنزيه وتنزيه في تشبيه ثم وهو السميع العليم [البصير] فثبت
الشرح اي بعين التنزيه لانه اثبت له السمعية والبصرية
اللتين هما صفتان ثابتتان في العبد وهو محض التشبيه
لكنه خصصهما به بالصيغة التركيبية المفيدة للحصر حيث جعل
الصفتين المعرفتين بلام الجنس على ضميره فافاد انه هو السميع
وحده لا سميع غيره وهو البصير وحده لا بصير سواه وهو عين
التنزيه ومع ذلك فتأمل تقض حق العجب من هذا الكلام
المتين وهي اعظم اية نزلت في التنزيه ومع ذلك لم تخل عن
تشبيه بالكاف فهو اعلم العلماء بنفسه وما عبر عن نفسه
الا بما ذكرناه ثم قال سبحان ربك رب العزة عما يصفون
وما يصفونه الا بما يعطيه عقولهم فنزه نفسه عن تنزيههم
عن تنزيههم اذ حددوه بذلك التنزيه وذلك لقصور
العقول عن ادراك مثل هذا الشيء يعني العقول البشرية

المقيدة بالنظر الفكري لا العقول المنورة بنور التجلي والكشف
الشهودي المتن ثم جاءت الشرائع كلها بما يحكم به الاوهام
فلم يخل الحق عن صفة يظهر فيها كذا قالت وبها جاءت
فعملت الامم على ذلك فاعطاه الحق التجلي فلحقت بالرسل
وراثة فنطقت بما نطقت رسل الله الله اعلم حيث يجعل
رسالاته والله اعلم موجه له وجه بالخبرية الى رسل الله
وله وجه بالابتداء الى اعلم حيث يجعل رسالاته شرح
والوجه الاول ان يوقف على قولهم لن نؤمن حتى نؤتى
مثل ما اوتي اي هذا الرسول على ان كلام القوم قد تم
وابتدئ بقوله رسل الله الله بمعنى ان رسل الله هم الله
واعلم خبر مبتدأ محذوف اي هو اعلم حيث يجعل رسالاته
والمعنى رسل الله صورته والله هويتهم وهو من حيث
هم وهم من حيث هو اعلم حيث يجعل رسالته واذا
كان الله هوية الرسل والرسل صورته كان تشبيها
في عين تنزيه والوجه الثاني وهو المشهور ظاهر ثم وكلا
الوجهين حقيقة فيه فلذلك قلنا بالتشبيه في التنزيه

وبالتنزيه في التشبيه أي فلان الوجه المذكور لا حقيقة كالوجه الثاني
قلنا بالتشبيه في عين التنزيه ونفي الغيرية في اثبات الوحدة الحقيقية
كقوله عليه السلام هذه يد الله واشارته الى يمينه المباركة وهذا
الحديث ادلة اهل الحجاب وآمن به اهل الايمان وعاين اهل
الكشف والشهود ان يده صلى الله عليه وآله وسلم عين يد الله العليا
في قوله يد الله فوق ايديهم وكانت يد رسول الله صلى الله عليه وسلم فوق ايديهم
رأي عيان ووجه دلالة هذه العبارات على كفره وضلالته
وحماقته انه جمع بين التنزيه والتشبيه ولا شك ان هذه العقيدة
كفر وضلالة والاعتقاد الحق الصحيح المعلوم بالدليل والبرهان
التنزيه دون التشبيه وانه قال في تفسير قوله لن نؤمن حتى نؤتى
مثل ما اوتي رسل الله الله اعلم حيث يجعل رسالاته ان رسل
مبتدأ والله جزء واعلم جزء مبتدأ محذوف وهو هو ولا شك
ان هذا التفسير كفر وضلالة ودليل حماقته وسفاهته كما لا يخفى
على صاحب الفطرة الصحيحة وما يدل على كفره وضلالته ما قال في فص
حكمة حقية في كلمة اسحاقية وهذه عبارته وقال الله تعالى لابراهيم
حين ناداه أن يا ابراهيم قد صدقت الرؤيا وما قال له قد صدقت

في الرؤيا انه ابنك لانه ما عبرها بل اخذ بظاهر ما رأى والرؤيا
يطلب التعبير ولذلك قال العزيز ان كنتم للرؤيا تعبرون ومعنى التعبير
الجواز من صورة ما رآه الى امر آخر وكانت البقر سنين في المحل
والخصب فلو صدق في الرؤيا لذبح ابنه وانما صدق الرؤيا
في ان ذلك عين ولده وما كان عند الله الا الذبح العظيم
في صورة ولده ففداه لما وقع في ذهن ابراهيم عم ما هو فداه
في نفس الامر عند الله فصور الحق الذبح وصور الخيال ابن ابراهيم — فلو رأى الكبش ع
في الخيال العبرة بانتزاع بالرأي الآخر ثم قال ان هذا لهو البلاء المبين أي الاختبار
المبين الظاهر يعني الاختبار في العلم هل يعلم ما يقتضيه موطن
الرؤيا من التعبير ام لا لانه يعلم ما يقتضيه ان موطن الرؤيا — الخيال م
يطلب التعبير فغفل فما وفى الموطن حقه وصدق الرؤيا وهذا التركيب
ووجه دلالة هذه الكلمات على كفره وحماقته انه حكم بجهل ابراهيم
الذي اصطفاه الله من عباده بالخلة بانه لم يعرف ان رؤياه تحتاج
الى التعبير واجترأ وهم بقتل ابنه من غير ان يكون له دليل دال على
العمل بظاهر الرؤيا من غير تعبير ولا ريب ان نسبة هذا الجهل
والعمل القبيح الى الخليل الله ونادي كتاب الله بغير دليل من الله كفر

وشرك وزندقة ولا شك ان الفاظ الايات صريحة في ان ابراهيم
كان مامورا بذبح ولده واجمع المسلمون عليه وما ذكره في
تاويل التصديق والفداء والاحتياج خرافة بينة وحماقة
ظاهرة ثم بعد ذكر تخطئة ابراهيم في عدم التعبير قال الا ترى
رسول الله صلى الله عليه وآله اتى في المنام بقدح لبن قال فشربته
حتى خرج الري من اظافري ثم اعطيت فضلي عمر قيل ما اولته
يا رسول الله قال العلم انظر ايها اللبيب الى هذا المضل
كيف كذب على رسول الله ص في نسبة هذه الرؤيا اليه وكذب عمر
حيث قال معترفا بجهله على المنبر كل الناس افقه مني من عمر حتى
ربات الحجال وقول عمر هذا حكاه المخالف والموالف في كتبهم المعروفة
ومما يدل على كفره وضلالته ما ذكره في فص حكمة سبوحية في كلمة
نوحية اعلم ان التنزيه عند اهل الحقايق في الجناب الالهي
عين التحديد والتقييد فالمنزه اما جاهل واما صاحب سوء ادب
فالقايل بالشرايع المؤمن اذا نزه ووقف عند التنزيه ولم ير
غير ذلك فقد اساء الادب واكذب الحق والرسل صلوات الله
عليهم وهو لا يشعر ويتخيل انه في الحاصل وهو في الفائت

وهو

وهو كمن آمن ببعض وكفر ببعض ولا سيما وقد علم ان السنة
الشرايع الالهية اذا نطقت في الحق بما نطقت به انما جاءت
به في العموم على المفهوم الاول وعلى الخصوص على كل مفهوم
يفهم من وجوه ذلك اللفظ باي لسان كان في وضع ذلك
اللسان فان للحق في كل خلق ظهورا خاصا فهو الظاهر
في كل مفهوم وهو الباطن عن كل فهم الا عن فهم من قال
ان العالم صورته وهويته وهو الاسم الظاهر كما انه بالمعنى
روح ما ظهر فهو الباطن فنسبته لما ظهر من صور العالم نسبة
الروح المدبر للصورة فيوخذ في حد الانسان مثلا
باطنه وظاهره وكذلك كل محدود فالحق محدود بكل حد
وصور العالم لا ينضبط ولا يحاط بها ولا يعلم حدود كل صورة
منها الا على قدر ما حصل لكل عالم من صورة فلذلك يجهل
حد الحق فانه لا يعلم حده الا بعلم حد كل صورة وهذا
محال حصوله فحد الحق محال وكذلك من شبهه وما نزهه
فقد قيده وحدده وما عرفه ومن جمع في معرفته
بين التنزيه والتشبيه ووصفه بالوصفين على الاجمال

لعدم الاحاطة بما في العالم من الصور فقد عرفه مجملا

لانه يستحيل ذلك لا على التفصيل كما عرف نفسه مجملا لا على
التفصيل ولذلك ربط النبي صلى الله عليه وآله معرفته بمعرفة
النفس فقال من عرف نفسه فقد عرف ربه وقال الله تعالى
سنريهم آياتنا في الآفاق وهو ما خرج عنك وفي انفسهم
وهو عينك حتى يتبين لهم اي للناظرين انه الحق من حيث
انك صورته وهو روحك فانت له كالصورة الجسمية لك
وهو لك كالروح المدبر لصورة جسدك والحد يشتمل
الظاهر والباطن منك فان الصورة الباقية اذا زال
عنها الروح المدبر لها لم يبق انسانا ولكن يقال فيها انها
صورة يشبه صورة الانسان فلا فرق بينها وبين صورة
من خشب او حجارة ولا ينطلق عليه الاسم الا بالمجاز
لا بالحقيقة وصور العالم لا يمكن زوال الحق عنها اصلا
فحد الالوهية له بالحقيقة لا بالمجاز كما هو حد الانسان
اذا كان حيا ثم قال بعد كلام فانك ان قلت بالتنزيه كنت
مقيدا وان قلت بالتشبيه كنت محددا وان قلت
بالامرين كنت مسددا وكنت اماما في المعارف سيدا

وهو السميع البصير فشبه
وثنى وهو السميع البصير صح

ثم قال بعد كلام قال الله تعالى ليس كمثله شيء فنزه وافرد لو ان نوحا
جمع لقومه بين الدعوتين لاجابوه فدعاهم جهارا ثم دعاهم
اسرارا ثم قال لهم استغفروا ربكم انه كان غفارا وقال اني
دعوت قومي ليلا ونهارا فلم يزدهم دعائي الا فرارا ثم قال
بعد كلام فليس كمثله شيء يجمع الامر في امر واحد فلو ان نوحا
اتى بمثل هذه الآية لفظا اجابوه فانه شبه ونزه في آية واحدة
بل في نصف آية ونوح دعا قومه ليلا من حيث عقولهم وروحانيتهم
فانها غيب ونهارا دعاهم ايضا من حيث صورهم وجثثهم
ووجه دلالة هذه العبارات على كفره وضلالته انها تدل
على وجوب الجمع بين التنزيه والتشبيه مع انه قد علم
من الدين ضرورة وجوب التنزيه ونفي التشبيه وايضا
يستفاد منها ان العالم صورة الله وهو روحه وانه تعالى
محدود بكل حد ولكن لا يعلم حده لانه موقوف على
العلم بحد كل صورة وهو محال مع انه قد علم من الدين
ضرورة ان الله تعالى مباين لجميع العالم وانه لا حد له وايضا
يستفاد منها انه حكم بخطأ نوح في رسالته وارشاده

وانه اعرف من نوح في وجوه الهداية والارشاد ولاشك ان هذا
القول كفر وضلالة ومما يدل ايضا على كفره قوله في فص هذا الفص ومكروا
مكرا كبارا لان الدعوة الى الله مكر بالمدعو لانه ما عدم من البداية
فيدعى الى الغاية هذا عين المكر على بصيرة قال القيصري في الشرح اي
لما مكر نوح ع معهم مكروا مكرا كبارا في جوابه وذلك لان الدعوة
الى الله مكر من الداعي بالمدعو لان المدعو ما عدم الحق من البداية
حتى يدعى اليه في الغاية لانه مظهر هويته في بعض مراتب وجوده
فالحق معه بل هو عينه الى آخر كلامه ثم قال الماتن فقالوا في مكرهم
لا تذرن آلهتكم ولا تذرن ودا ولا سواعا ولا يغوث ويعوق
ونسرا فانهم اذا تركوهم جهلوا من الحق على قدر ما تركوا من هؤلاء
فان للحق في كل معبود وجها يعرفه من عرفه ويجهله من جهله
قال القيصري في شرحه اي قال قومه في مكرهم معا لا تذرن آلهتكم
وهي ود وسواع ويغوث ويعوق ونسر لان هوية الحق ظاهرة
فيهم كما في غيرهم فلو تركوهم جهلوا من مظاهر الحق على قدر
ما تركوا لان للحق في كل معبود وموجود وجها اذ وجهه
الباقي مع كل شيء الى آخر كلامه ووجه دلالة هذا الكلام على كفره ظ

ومما يدل على كفره في هذا الفص هذه العبارة من خطيئاتهم
فهي التي خططت بهم في بحار العلم بالله وهو الحيرة قال القيصري
في الشرح اي جاء في حقهم مما خطيئاتهم اغرقوا فادخلوا
نارا فلم يجدوا لهم من دون الله انصارا والخطيئة
الذنب وفي قوله فهي التي خططت بهم اي ساقتهم وسلكت بهم اشارة
الى انها ماخوذة من الخطو لانه يخطو به ويتعدى او المراد
فيقع في الذنب ثم قال الماتن فادخلوا نارا في عين الماء قال
القيصري في الشرح اي فادخلوا في نار المحبة والشوق
حال كونهم في الماء او نارا كائنة في عين الماء ثم قال الشارح
بعد كلامه على كفره ان المستفاد منه ان قوم فرعون كانوا مستغرقين
في الرحمة والعلم وهو مخالف لضروري الدين ونص
الكتاب فانه قد علم من الدين ضرورة واستفيد من نص
الكتاب ان قوم نوح كانوا مغضوبين غير مرحومين وقد
غضب الله عليهم فغرقهم ومما يدل على كفره وحماقته
قوله في فص حكمة قلبية في كلمة شعيبية وهذه عبارته
فان الاله المعتقد ما له حكم في الاله المعتقد الآخر فصاحب

والا صحوه العلم ووجه دلالة هذا الكلام

نوح ل

فرعون ل

الاعتقاد يذب عنه اى عن الامر الذى اعتقده فى الهه وينصره وذلك الذى فى اعتقاده
لا ينصره قال الشيخ اى صاحب الاعتقاد يدفع عن الاله الذى اعتقده ما ينافيه ويخالفه
وينصره وذلك الاله لا ينصر صاحب الاعتقاد لانه مجعوله والمجعول لا يمكن ان يكون
اولى من جاعله لينصره ثم قال ولهذا لا يكون له اثر فى اعتقاده فالم من نازعه وذ
دلالة هذا الكلام على كفره وضلاله ظاهر ومما يدل ايضا على كفره وجما قتيم
فى فص حكمة فردية فى كلمة محمدية وهذه عبارته وان من شيء الا يسبح بحمده
اى بحمد ذلك الشيء فالضمير الذي فى قوله بحمده يعود الى الشيء اى بالثناء الذي
يكون عليه كما قلنا فى المعتقد انه انما يثنى على الاله الذى فى معتقده وربط
نفسه به وما كان من عمله فهو راجع اليه فما اثنى الا على نفسه فانه
من مدح الصنعة فانما مدح الصانع بلا شك فان حسنها وعدم حسنها راجع
الى الصانع لها واله المعتقد مصنوع للناظر فيه فهو صنعته فثناؤه
على ما اعتقده ثناؤه على نفسه ولهذا يذم معتقد غيره ولو انصف
لم يكن له ذلك الا ان صاحب هذا المعبود الخاص جاهل لا شك
فى ذلك لاعتراضه على غيره فيما اعتقده فى الله اذ لو عرف ما قال الجنيد لون الماء
لون انائه لسلم لكل ذي اعتقاد ما اعتقده وعرف الله فى كل صورة
وكل معتقد فهو ظان ليس بعالم فلذلك قال تعالى انا عند ظن عبدي بي اي

في اعتقاد المنازع له وكذلك المنازع ما له نصر من الهه الذي صح

١٥ اطر

الاظهر لا اظهر له الا فى صورة معتقد فان شاء اطلق وان شاء
قيد فالاله المعتقدات تاخذه الحدود وهو الاله الذي وسعه
قلب عبده فان الاله المطلق لا يسعه شيء لانه عين الاشياء وعين
نفسه والشيء لا يقال فيه يسع نفسه ولا لا يسعها فافهم ووجه دلالة
هذه الكلمات ايضا على كفره وضلاله ظاهر ومما يدل على كفره قوله
فى فص حكمة نبوية فى كلمة عيسوية وهذه عبارته فادى
بعضهم فيه الى القول بالحلول وانه هو الله بما احيى به الموتى
ولذلك نسبوا الى الكفر وهو الستر لانهم ستروا الله الذى احيى الموتى
بصورة بشرية عيسى قال الشيخ وهو القيصري اي فادى نظر بعضهم
فيه الى القول بالحلول فقالوا ان الله حل فى صورة عيسى فاحيى
الموتى وقال بعضهم ان المسيح هو الله ولما ستروا الله بالصورة العيسوية
المعينة فقط نسبوا الى الكفر الحقيقى فقال تعالى لقد كفر الذين
قالوا ان الله هو المسيح بن مريم فجمعوا بين الخطاء والكفر
فى تمام الكلام كله الشرح اى جمعوا بين الكفر وهو سترهم الحق بالصورة
العيسوية والمراد بقوله فى تمام الكلام اى بمجموع قولهم ان الله
هو هو المسيح بن مريم جمعوا بين الكفر والخطاء الملتقى لا بقولهم

وبين الخطاء وهو حصر هوية الله تعالى فى كلمة العيسوية

هو الله ولا بقولهم ابن مريم الشرح لان قولهم هو الله صادق من حيث
ان هوية الحق هي التي تعينت وظهرت بالصورة العيسوية كما
ظهرت بصورة العالم كله وقولهم المسيح بن مريم ايضا صادق
لانه ابن مريم بلا شك ولكن تمام الكلام ومجموعه غير صحيح لانه
يفيد حصر الحق في صورة عيسى وهو باطل لان العالم كله عينه وتشخصه
صورته لا عيسى فقط وجه الدلالة ما نقلناه من المتن والشرح على كفر
الماتن والشارح ظاهر لا يحتاج الى البيان ومما يدل على كفرهم وضلالهم
انه قال في فص حكمة قدوسية في كلمة ادريسية ان الله تعالى هو المسمى
ابا سعيد الخراز وهو شيخ من مشايخه وهذه عبارته فهو ظاهر
لنفسه باطن عنه وهو المسمى ابا سعيد الخراز انتهى الشرح فهو ظاهر لنفسه
بنفسه كظهوره للعارفين وباطن عن نفسه بنفسه كبطونه
واختفائه عن المحجوبين وليس العارف والمحجوب الا مظاهر
من مظاهره فالحق هو المسمى باسم المحدثات ابي سعيد وغيره
من الاسماء بحسب تنزلاته في منازل الاكوان ووجه دلالة هذه
العبارة على كفرهم ظاهر ومما يدل على كفرهم قوله في فص حكمة نفسية
في كلمة يونسية واما اهل النار فمالهم الى النعيم ولكن في النار

اذ لا بد لصورة النار بعد انتهاء مدة العقاب ان يكون
بردا وسلاما على من فيها وهذا نعيمهم فنعيم اهل النار بعد
استيفاء الحقوق نعيم خليل الله حين القي في النار فانه عم
تعذب برؤيتها وبما تعود في علمه وتقرر من انها صورة تولم
من جاورها من الحيوان وما علم مراد الله فيها ومنها في حقه فبعد
الالقاء وعندما وجد وجود هذه الالام وجد بردا وسلاما
مع شهود الصورة اللونية في حقه وهي نار في عيون الناس
ووجه دلالة هذه العبارة على كفرهم انها تدل على ان عذاب
اهل النار لم يحصل لهم من رؤيتهما قبل الالقاء وعند توهم
انها تحرق من جاورها بحسب العادة حيث لا يعلم انه ليس مراد الله
بخلق النار الاحراق والتعذيب فبعد ما القى في النار وجدها
بردا وسلاما اذ لا عذر الالم الناشئ من التوهم حيث علم
مراد الله ولا شك ان هذه العقيدة السخيفة كفر وزندقة
فانه قد علم من نصوص الكتاب والسنة بل من الدين ضرورة
ان نار جهنم حرارتها اشد واعظم من كل نار ووقودها
الناس والحجارة وانها تلفح سكانها بحرها الذي هو من اليم النكال

وعظم الويال ولا ترحم من استعطفها ولا تبقي على من تضرع اليها
وان اهلها لا يذوقون فيها بردا ولا شرابا الا حميما وغساقا
ومما يدل ايضا على كفره كلامه في هذا الفص الدال على الجبر وهذه عبارته
وما يذم الانسان لعينه وانما يذم الفعل منه وفعله ليس عينه
وكلامنا في عينه ولا فعل الا لله ومع هذا ذم منها ما ذم
وحمد منها ما حمد فلا مذموم الا ما ذمه الشرع فان ذم الشرع
لحكمة يعلمها الله او من اعلمه الله وجه دلالته هذه العبارة
على كفره وقوله بالجبر انها تدل على ان الافعال كلها لله ومع هذا
ذم الله تعالى بعضها وحمد بعضها ولا ريب ان هذه العقيدة
عقيدة الجبرية وقدرية هذه الامة ومجوسها وعنده ثم مرضيا
وبالجملة وما ثم الا من هو مرضي عند ربه لانه الذي يبقي عليه ربوبيته
فهو عنده مرضي فهو سعيد ثم قال بعد كلام فكل مرضي محبوب
وكل ما يفعل المحبوب محبوب فكله مرضي لانه لا فعل
للعين بل الفعل لربها وجه دلالته هذا الكلام على كفره لما هو
لانه يدل على ان ابن ملجم عليه اللعنة وامثاله من الاشقياء كانوا
سعداء وان افعالهم القبيحة الشنيعة كانت محبوبة وان الا فعال

كلها

كلها لله وهو مذهب القدرية مجوس هذه الامة ومما كفروه به
قوله في فص حكمة علية في كلمة اسماعيلية وهذه عبارته وعد لو
لي عين تعاين وان دخلوا دار الشقاء فانهم على لذة فيها
نعيم مباين نعيم جنان الخلد والامر واحد وبينهما عند التجلي
تباين يسمى عذابا من عذوبة طعمه وذلك له كالقشر والقشر صاين
ثم قال الشيخ ثم الابراهيم الى انه يتلذذوا به ويستعذبوه
حتى لو هب عليهم نسيم من الجنة استنكروه وتعذبوا به كالجعل
وتاذيه برايحة الورد لما تضربين الاروات والتناسب
الحادث بين طباعه والقاذورات وذلك نعيمهم الذي
يباين نعيم اهل الجنان والامر واحد اي انه لا تلذذ الشيم
بينهم وبين اهل الجنان واحد واشمئزازهم عن نعيم الجنان
كاشمئزاز اهل الجنان عن عذاب النيران اقول دلالته
كلام الماتن والشارح على كفرهما ظاهر لانه من ضروريات
دين الاسلام ومنطوق نصوص الكتاب والسنة ان اهل
النار يحترقون ويعاقبون ويعذبون بالنار ولا يستعذبونها
ويتمنون نعيم الجنة من طعامها وشرابها ولا يتيسر لهم منها ويكرهون

النار وما فيها ويحبون ان يفارقوها بالخروج منها ليموت بهم بينهم
وبينها وما يدل على كفره قوله في فص حكمة احدية في كلمة هودية وهذه
عبارته فاياك ان تتقيد بعقد مخصوص وتكفر بما سواه فيفوتك
خير كثير بل يفوتك العلم بالامر على ما هو عليه فكن في نفسك
هيولى لصور المعتقدات كلها فان الله تعالى اوسع واعظم من
ان يحصره عقد دون عقد فانه يقول فاينما تولوا فثم وجه الله
وما ذكر اينا من اين ثم ما ابعد كلامه فقد بين ان ثم عند الله انه
في اينية كل وجهة وما ثم الا الاعتقادات فالكل مصيب وكل
مصيب ماجور وكل ماجور سعيد وكل سعيد مرضي عند ربه
وان شقي زمانا في الدار الاخرة فقد مرض وتالم اهل
العناية مع علمنا بانهم سعداء اهل الحق في الحيوة الدنيا
فمن عباد الله من يدركهم الالام في الحيوة الاخرى
في دار تسمى جهنم ومع هذا لا يقطع احد من اهل العلم
الذين كشفوا الامر على ما هو عليه انه لا يكون لهم في تلك الدار
نعيم خاص بهم اما بفقد الم كانوا يجدونه فارتفع عنهم فيكون
نعيمهم راحتهم عن وجدان ذلك الالم او يكون نعيم مستقل

زايد

زايد كنعيم اهل الجنان والله اعلم ووجه دلالة هذه العبارة على
كفره ان مدلولها ان اهل كل مذهب مصيب وكل مصيب ماجور
سعيد وكل سعيد مرضي وقد تواتر عن النبي صلى الله عليه وآله انه
ستفترق امته ثلثة وسبعين فرقة فرقة منها ناجية والباقي
في النار وآيات الكتاب صريحة في ان الناس منهم شقي ومنهم
سعيد فاما الشقي فمخلد في النار ومعاقب بها ولا ريب في ان
هذا المعنى من ضروريات الدين ومما يدل على كفره وضلالته
وحماقته كلامه في فص حكمة وجودية في كلمة داودية وهذه
عبارته فالخليفة عن الرسول من ياخذ الحكم عنه بالنقل او بالاجتهاد
الذي اصله ايضا منقول عنه صلى الله عليه وآله وفينا من ياخذه
عن الله فيكون خليفة عن الله بعين ذلك الحكم فيكون المادة
له من حيث كانت المادة لرسوله صلعم فهو في الظاهر متبع
لعدم مخالفته في الحكم كعيسى ع اذا نزل فحكم وكالنبي محمد
ص وآله في قوله اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده
وهو في حق ما يعرفه من الرسل بكونه مقرره فاتبعنا من حيث
تقريره لا من حيث انه شرع لغيره قبله وكذلك اخذ الخليفة عن الله
عين ما اخذه رسول الله منه الرسول فيقول فيه بلسان الكشف خليفة الله

دكل ماجور صح

من صورة الاخذ مختص موافق
هو فيه بمنزلة ما قرره النبي ص وآله من شرع
ما تقدم صح

وبلسان الظاهر خليفة الرسول رسول الله ولهذا مات رسول الله صلى الله عليه وآله
وما نص بخلافة عنه الى احد ولا عينه لعلمه ان في امته
من ياخذ الخلافة عن ربه فيكون خليفة عن الله
مع الموافقة في الحكم المشروع فلما علم صلى الله عليه وآله
ذلك لم يحجر الامر فلله خلفاء في خلقه ياخذون من معدن
الرسول الى الرسل قال القيصري في الشرح اى ياخذون من معدن نبينا او من معدن الرسل الذين تقدموا عليه المتن ما اخذته
الرسل عليهم السلام ويعرفون فضل المتقدم هناك لان الرسول
قابل للزيادة وهذا الخليفة ليس بقابل الزيادة التي لو كان
الرسول قبلها قال الشارح الرسول منصوب على انه خبر كان
وقبلها على صيغة الماضي اى الاولياء يعرفون فضل المتقدم
من الرسل عند الله هناك اى في ذلك الاخذ ثم قال
واما الخليفة فليس بقابل للزيادة التي لو كان هو رسولا
لقبل تلك الزيادة فان من جعله الله خليفة على العالم هو الذي
جعله الله متحققا باسمائه كلها فلا يكون الزيادة فيه
المتن فلا يعطى من العلم والحكم فيما شرع الا ما شرع للرسول
خاصة فهو في الظاهر متبع غير مخالف بخلاف الرسل الا ترى
عيسى لما تخيلت اليهود انه لا يزيد على موسى مثل ما قلنا

في الخلافة اليوم مع الرسول آمنوا به واقروه فلما زاد حكما
او نسخ حكما كان قد قرره موسى لكون عيسى رسولا لم يحتملوا
ذلك لانه خالف اعتقادهم فيه وجهلت اليهود الامر
على ما هو عليه فطلبت قتله وكان في قصته ما اخبرنا الله تعالى
في كتابه العزيز عنه وعنهم فلما كان رسولا قبل الزيادة
اما بنقص حكم قد تقرر او زيادة حكم على ان النقص زيادة
حكم بلا شك والخلافة اليوم ليس لها هذا المنصب وانما
ينقص او يزيد على الشرع الذي تقرر بالاجتهاد لا على الشرع
الذي شوفه به محمد صلى الله عليه وآله فقد يظهر من الخليفة
ما يخالف حديثا ما في الحكم فيتخيل انه من الاجتهاد وليس
كذلك وانما هذا الامام لم يثبت عنده من جهة الكشف ذلك
الخبر عن النبي ولو ثبت لحكم به وان كان الطريق
فيه العدل عن العدل فما هو معصوم من الوهم ولا من النقل
على المعنى فمثل هذا يقع من الخليفة اليوم وكذلك يقع
من عيسى فانه اذا نزل يرفع كثيرا من شرع الاجتهاد
المقرر فيتبين برفعه صورة الحق المشروع الذي كان عليه السلام

ولاسيما اذا تعارضت احكام الائمة في النازلة الواحدة فنعلم
قطعا انه لو نزل وحي لنزل باحد الوجوه فذلك هو الحكم
الالهي وما عداه وان قرره الحق فهو شرع تقرير لرفع الحرج
عن هذه الامة واتساع الحكم فيها فاتسع فيه واما قوله عم
اذا بويع الخليفتين فاقتلوا الآخر منهما فهذا في الخلافة الظاهرة
التي لها السيف وان اتفقا فلا بد من قتل احدهما بخلاف
الخلافة المعنوية فانه لا قتل فيها وانما جاء القتل في الخلافة
الظاهرة وان لم يكن لذلك الخليفة هذا المقام وهو خليفة
رسول الله ان عدل فمن حكم الاصل الذي يخيل وجود آلهين
ولو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا وان اتفقا فنحن نعلم انهما
لو اختلفا تقديرا لنفذ حكم احدهما فالنافذ الحكم هو الاله
على الحقيقة والذي لم ينفذ حكمه ليس باله ومن ههنا نعلم ان
كل حكم ينفذ اليوم في العالم انه حكم الله وان خالف الحكم
المقرر في الظاهر المسمى شرعا اذ لا ينفذ حكم الا لله في نفس الامر
لان الامر الواقع في العالم انما هو على حكم المشية الالهية لا على حكم
الشرع المقرر فان كان تقريره من المشية ولذلك نفذ

تقريره خاصة فان المشية ليست لها فيه الا التقرير لا العمل
بما جاء به فالمشية سلطانها عظيم ولهذا جعلها ابو طالب عرش الذات
لانها لذاتها تقتضي الحكم فلا يقع في الوجود شيء ولا يرتفع
خارجا عن المشية فان الامر الالهي اذا خولف هنا بالمسمى معصية
فليس الا الامر بالواسطة لا الامر التكويني فما خالف الله احد قط
في جميع ما يفعله من حيث امر المشية فوقعت المخالفة من حيث
امر الواسطة فافهم وعلى الحقيقة فامر المشية انما يتوجه على ايجاد
عين الفعل لا على من ظهر على يديه فيستحيل ان لا يكون ولكن
في هذا المحل الخاص فوقتا يسمى به مخالفة لامر الله ووقتا
يسمى به موافقة وطاعة لامر الله ويتبعه لسان الحمد والذم
على حسب ما يكون ولما كان الامر في نفسه على ما قررناه لذلك كان
مآل الخلق الى السعادة على اختلاف انواعها فعبر عن هذا المقام
بان الرحمة وسعت كل شيء فانها سبقت الغضب الالهي والسابق
متقدم فاذا لحقه هذا الذي حكم عليه المتأخر حكم عليه المتقدم
فنالته الرحمة اذ لم يكن غيرها سبق فهذا معنى سبقت رحمته
غضبه دلالة هذه العبارات على ضلالة وكفره من وجوه الاول

الحكم

انه فرق بين خليفة الله وخليفة رسول الله ص وآله وقال ان النبي
صلى الله عليه وآله مات وما نص بخلافة علي احد ولا عينه لعلمه
ان في امته من يأخذ الخلافة من ربه فيكون خليفة عن الله
وهذا خلاف ما اجمع عليه المسلمون لان فرق الشيعة اتفقوا على
انه صلى الله عليه وآله نص على علي عليه السلام والبكرية من المخالفين
وهم شرذمة قليلون قالوا انه ص نص على ابي بكر والجمهور من
المخالفين ذهبوا الى ان النبي ص مات ولم يوص ومنعه من الوصية
عمر بن الخطاب عند وفاته ولم يقل احد بانه ترك الوصية والتعيين
للخلافة لعلمه بوجود من يأخذ الخلافة من الله فقوله هذا المدعى
الكذاب مخالف لما اجمع عليه المسلمون وعلى تقدير التسليم كيف يكون
النبي صلى الله عليه وآله معذورا في ترك النص على الخليفة وان كان
عالما بوجود خليفة الله مع علمه بان ترك النص على الخليفة مورث
للاختلاف والفتنة واهراق الدماء والثاني انه زعم ان الخلفاء
اخذوا العلم من المعدن وهو ذات الله وهو خلاف ما اجمع عليه
المسلمون والثالث انه يستفاد من قوله وهذا الخليفة ليس بقابل
للزيادة على ما قرره الشرع ان خليفة الله اكمل من الرسول وهو كفر

المسلمون

الرجل

والرابع انه نسب الى رسول الله ص والى آله انه بويع الخليفتين
وهو موضوع مخالف لمذهب الامامية والخامس انه قال العلم كل حكيم
بنفس اليوم في العالم انه حكم الله وهو قياس باطل وكفر ظاهر والسادس
انه قال لما كان الامر في نفسه على ما قرره الى الاخرة وهو يفيد ان
مآل جميع الخلق الى السعادة والرحمة وهو خلاف ما اجمع عليه
المسلمون ومما يدل على كفره ما نقله الجندي في شرح الفصوص
عن الشيخ صدر الدين انه قال قال الشيخ محيي الدين لما وصلت بحر
الروم في بلاد اندلس قررت على نفسي ان اجلس في السفينة
بعد ان يظهر وينكشف لي تفاصيل احوالي الظاهرة والباطنة
فبعد توجه التام والمراقبة الكاملة ظهر لي جميع احوالي واحوال
ابيك واحوالك واحوال ابنك من الولادة الى الموت واحوالكم
في البرزخ نقل هذا الكلام عن الجندي الكبري في الفواتح
ووجه دلالة هذا الكلام على كفره ظاهر ومما يدل على نصبه
وعداوته للشيعة خصوصا الامامية قوله في باب الخواطر
النفسانية بعدما قسم الخواطر الى خاطر رباني وملكي
ونفساني وقسم الشيطان الى المعنوي والحسي وقال ان الشيطان

الانسي والجني اذا القى في قلب العبد فقد يلقي امرا خاصا وهو خصوص
مسئلة بعينها وقد يلقي امرا عاما ويتركه فان كان امرا عاما فتح
له في ذلك طريقا الى امور لا يفطن لها الشيطان ثم قال وعلى هذا
جرى اهل البدع والاهواء فان الشيطان انبعث اليهم اصلا
صحيحا لا يشكون فيه ثم طرات التلبيسات من عدم الفهم حتى ضلوا
فنسب ذلك الى الشيطان بحكم الاصل ولو علموا ان الشيطان في تلك
المسائل تلميذ لهم يتعلم منه واكثر ما ظهر ذلك في الشيعة ولا سيما
الامامية منهم دخلت عليهم الشياطين الجني اولا بحب اهل البيت واستفراغ
الحب فيهم وراوا ان ذلك من اسنى القربات الى الله تعالى وكذلك
هو في نفس الامر لو وقفوا عنده الا انهم تعدوا من حب اهل
البيت الى طريقين فمنهم من تعدى الى بغض الصحابة وسبهم حيث
لم يقدموهم وتخيلوا ان اهل البيت اولى بهذه المناصب الدنيوية
فكان منهم ما كان وطائفة تركت الصحابة وقد خرجت في رسول الله
صلى الله عليه وآله وفي جبرئيل وفي الله تعالى حيث لم ينص على مرتبتهم
للناس فلا يجهلونهم وهذا كله واقع من اصل صحيح في حب اهل البيت
لكن الغلو في ذلك اخرجهم من الصلاح الى الفساد وانتج في نظرهم

فاسد

فاسدا ضلوا واضلوا فانظروا الى ما ادى الى الغلو في الدين اخرجهم
عن الحد وانعكس امرهم الى الضد انتهى كلامه وقد نقل هذه العبارة
من الفتوحات بعض من يوثق به من الامامية وانت اذا تاملت هذا الكلام
تدرجها وضلوا واضلوا ولم يعرف الفرقة الناجية التي هي الامامية
ولم يدر انهم في بغض الصحابة وسبهم تبعوا الدليل والبرهان
ونصوص القرآن وما رواه الفريقان فابغضوا الخلفاء ايضا
واعوانهم وسبوهم لوجوه كثيرة قد اشبعنا الكلام
فيها في كتابنا الموسوم بالاربعين ومن تلك الوجوه على سبيل
الاجمال انهم غصبوا حق المنصوص على بالنص الجلي في غدير خم
وغيره وهتكوا حرمته وهموا باحراق داره وابغضوه
ولم يحبوه مع انه قد تواتر عن النبي صلعم قوله يا علي حبك ايمان
وبغضك نفاق وغصبوا فدكا وآذوا فاطمة البتول
الزهراء سيدة النساء وآذوا رسول الله باذيتها
ولما صح عن خاتم الانبياء في الصحيحين وغيرهما قوله فاطمة
بضعة مني يؤذيني ما يؤذيها صدق عليهم قوله تعالى ان الذين
يؤذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والآخرة حالوا

بيناه ص وبين ان يكتب وصية ويرتفع بها عن امته الاختلاف
والافتراق والضلال ونسبوا اليه الهجر والهذيان حيث
عرفوا ان وصيته عليه السلم تاكيد للنص على علي في يوم غدير خم
وخالفوا النبي ص وآله وآذوه في حال رحلته عن دار الدنيا
وتخلفوا عن جيش اسامة فاستحقوا السخط واللعن حيث قال
عليه السلم انفذوا جيش اسامة لعن الله من تخلف عن جيش
اسامة وآووا طريد رسول الله وعدوه وجعلوه وزيرا
واميرا على المؤمنين وطردوا حبيب رسول الله عن المدينة الى الربذة
وضربوا عمار الطيب المطيب وفعلوا ما فعلوا واحدثوا ما احدث
حتى اتفق اهل الحل والعقد من الصحابة من المهاجرين
والانصار واجمعوا على خذلانه وقتله والحكم بكفره وعدم
تغسيله وتكفينه ودفنه والصلوة عليه حتى دفنه بعض فسقة
بني امية لحميته القرابة في ظلمة الليل بستان في حش كوكب
وهو مقبرة اليهود فظلم هؤلاء الخلفاء وفسقوا ودعوا هذا
فالاضالون فكانهم لم يسمعوا قوله تعالى اتقوا الله وكونوا مع الصادقين
المتقين وقوله افمن يهدي الى الحق احق ان يتبع امن لا يهدي الا

يا ايها الذين آمنوا ... الصادقين

ان

ان يهدى وقوله انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل
البيت ويطهركم تطهيرا وقوله لا ينال عهدي الظالمين وقوله
ولا تركنوا الى الذين ظلموا فتمسكم النار وقوله ان جاءكم
فاسق بنبأ فتبينوا وما تواتر عن النبي ص وآله اني تارك فيكم
ما ان تمسكتم به لن تضلوا ابدا كتاب الله وعترتي اهل
بيتي ولن يفترقا حتى يردا علي الحوض وقوله مثل اهل
بيتي كمثل سفينة نوح من ركبها نجا ومن تخلف عنها غرق
وقوله الائمة اثنى عشر من قريش ولا شك ان كل واحدة
من هذه الايات والروايات صريحة في صحة امامة اهل
البيت عليهم السلم ووجوب اتباعهم وبطلان امامة غيرهم
ممن تصدى الامامة فالشيطان اغوى واضل من اتبع
غير اهل البيت عليهم السلم من غير دليل وبرهان وقوله وطائفة
تركت الصحابة الى آخره بهتان عظيم وافتراء محض ولم ينسب
الى الامامية ما نسب اليهم هذا الرجل المفتري الكذاب
لا حديثهما احد ممن صنف في الملل والنحل والمذاهب
والاديان من العامة والخاصة وما يدل على نصبه وكفره

نقل في الفتوحات في الباب الثالث والسبعين ان رجلين
من عدول الشافعية ما كان لهما ... يتهمهما بالرفض راهما
ولي من اولياء الله وانا رأيت هذا الولي وصحبته فقال
لهما انا اراكما بصورة الخنزير وهذه علامة بيني وبين الله
يريني الله الرفض بهذه الصورة فتاب الرافضيان في الباطن
فقال لهما الولي اراكما الساعة بصورة الانسان فاعترفا بذلك
وتعجبا نقل هذه الحكاية عن الفتوحات الميبدي في الفواتح
وكذا نقل في الفواتح ان محيي الدين جلس في الخلوة تسعة اشهر
ولم يطعم ثم امر بالخروج فبشروه بختم الولاية المحمدية وقال
انه كان بين كتفيه علامة ختم الولاية كما كان بين كتفي النبي صلى الله عليه وآله
علامة ختم النبوة. ينقل الشيخ المكي الملقب ... حكى ان محيي الدين
... لم يأكل تسعة اشهر ولم يشرب ولم ينم ولم يغفل عن الحق طرفة
عين فبعد تمام تسعة اشهر جسد الله تعالى روحانيات منازل
القمر الثمانية والعشرين فجعلهن ثمانية وعشرين بنتا بكرا فازال
الشيخ بكارتهن ونقل عنه ايضا انه قال ان المحبوب كان يتجسد
لي كما كان جبرئيل يتجسد للنبي صلى الله عليه وآله ولم اكن اطيق

الولاية

ان انظر اليه وهو كان يخاطبني وانا اسمع كلامه
وافهمه وكلما وضعوا عندي المائدة كان يقف عند المائدة
ويقول بلسان كنت اسمعه تأكل انت وتشاهدني فكنت
امتنع من الاكل ولا اجد في الجوع فكنت امتلأ واشبع
واسمن به وكان يقوم مقام غذائي واصحابي واهل
بيتي كانوا يتعجبون من سمني مع عدم الغذاء فاما المحبوب
فما كان يغيب عن نظري ان كنت قائما كان قائما معي وان
كنت جالسا كان جالسا معي انتهى ايها المؤمنون المهتدون
انظروا الى هؤلاء الكفرة الفجرة والحمقى لهم ولعقول
مريديهم ومصدقيهم واشكروا الله على ما هداكم اليه

من محبة اهل البيت الصادقين
المطهرين المعصومين صلوات
الله عليهم اجمعين ومتابعيهم
واقتفاء آثارهم الحمد لله
رب العالمين تمت



هذه النسخة المباركة هي النسخة الاصل بخط المصنف رحمه الله [illegible]

نسخة كاشف الغمة

بخط مؤلفه محمد بن رضا القمي ره

في ١٠٧٥

[illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذی جعل محمداً خاتم الانبیاء وصیّر اوصیائه خیار
الاوصیاء واختارهم ائمة یهدون الی الخیر وینهون عن
الباساء صلوات الله علیهم فی جمیع الاناء عدد ما فی الارض
والسماء اما بعد فیقول الفقیر الی الله الغنی محمد بن رضا القمی
ان افضل العلوم واهم المعلوم العلم باحوال الائمة من ازمنة
ولادتهم ووفاتهم وامکنتهما ومدد اعمارهم وعدد ازواجهم
واولادهم وانسابهم واسمائهم وکنیهم والقابهم ولما کنت فیما
مضی ذکرت تلک الاحوال علی سبیل الاجمال فی رسالتی المسمّاة
بمراصد العصمة والضلالة وضعت رسالة مشتمله علی
تفصیل الاحوال منطویة علی خاتمة وعدة مقالة وسمّیتها
بکاشف الغمّة فی تاریخ الائمة المقالة الاولی فی احوال

النبی

النبی صلی الله علیه وآله مولده ع بمکة فی دار محمد بن یوسف
فی الزاویة القصوی عن یسارک وانت داخل الدار وقد اخرجت
الخیزران ذلک البیت فصیّروه مسجدا یصلی الناس فیه یوم
الاثنین وقیل یوم الجمعة مع الزوال وروی عند طلوع صفجر
الجمعة قبل لاثنی عشر لیلة مضت من الربیع الاول وقیل لسابع
عشر منه وهو الحق لشهرته وورود الاخبار من الائمة
الاطهار بتشریف ذلک الیوم فکانه مولده علیه السلام فی
عام الفیل وهو عام اتی فیه ابرهة بن الصباح الاشرم ملک
الیمن بالفیل لیهدم الکعبة فارسل الله علیهم طیرا ابابیل
فرمتهم بالحجارة فاهلکتهم وهو قبل الهجرة بثلث وخمسین
سنة وکان الناس یجعلون تواریخهم من عام الطوفان
ثم من عام الاسکندر ثم من عام الفیل ثم من عام الهجرة
حملت به امه فی ایام التشریق عند الجمرة الوسطی وکانت
فی منزل عبد الله بن عبد المطلب وظهر عند مولده من
العجایب امور کثیرة مثل انصداع ایوان کسری وخمود نار

قيصر ونثر الطيب على البر والفاجر الى غير ذلك حين مضى
من ملك انوشيروان اربعون سنة اسماؤه محمد وهو اسم
مفعول من فعّل بالتشديد سمي به الهاما من الله تعالى و
اشعارا بانه يكثر حمد الخلق له لكثرة خصاله الحميدة وقد وقع
هذا الاسم فى اربع مواضع من القرآن الاول فى سورة آل عمران
وما محمد الا رسول قد خلت من قبله الرسل الثانى فى سورة
الاحزاب ما كان محمد ابا احد من رجالكم الثالث فى سورته
عليه السلام وآمنوا بما انزل على محمد الرابع فى سورة الفتح
محمد رسول الله واحمد من حمد بالضم اى صار ذا حمد وهذا الاسم
قد وقع فى موضع واحد فى سورة الصف ومبشرا برسول ياتى
من بعدى اسمه احمد والماحى لقوله عليه السلام ان لى اسماء
انا محمد وانا احمد وانا الماحى يمحو بي الكفر وعبد الله قال عز من
قائل وانه لما قام عبد الله يدعوه وطه ويس والعبد
قال عز قائله تبارك الذى انزل على عبده الكتاب وقال
عليه السلام لا تدعنى الا يا عبد لانه اشرف اسمائى فان

قلت

قلت ان اردت بالاسم القسم المقابل للفعل والحرف مما يصح
ان يطلق عليه عم فاسمائه عليه السلام لا ينحصر فيما ذكرت
وان اردت به القسم المقابل للكنية واللقب فما معنى اضافة
العبد الى الضمير قلت المقصود الثانى والاسم بهذا المعنى
على قسمين قسم وضعه على العلمية وقسم صار علما للشئ بالغلبة
وكثرة الاستعمال فيه والقسم الثانى يجوز اضافته وتنكيره
بعد الاضافة غالبا فان قلت العلم اذا نكر يجوز اضافته
مطلقا فما وجه التخصيص بالقسم الثانى قلت وجهه
ان الغالب المتعارف لهذا الاستعمال هو القسم الثانى مع ان
ما نحن فيه بما ذكرناه اجدر واليق فتامل واما القابه
فمنها الشاهد لانه يشهد فى القيمة على الانبياء بالتبليغ
وعلى الامم انهم بلغوا قال تبارك وتعالى وجئنا بك شهيدا
على هؤلاء ومنها البشير لانه بشر اهل الخير بالجنة واهل
الشر بالنار والنذير لانذاره والداعى لدعائه الى الله والسراج
استعارة تشبيها لهدايته وارشاده بضوء السراج و

المنير لانارته وقد جمع الله بين هذه الستة فى قوله انا
ارسلناك شاهدًا ومبشرًا ونذيرًا وداعيًا الى الله باذنه
وسراجًا منيرًا فيجوز فى منيران يكون اسمًا مستقلا ويجوز
ان يكون صفة للسراج واستعمال المنير مفردة عن السراج
فى الكثير يؤيد الاول وترك العطف فيها دون باقيها يؤيد
الثانى واعلم ان اللقاب ايضا على قسمين قسم وضعه على اللقبية
وقسم صار مختصًا بالغلبة واكثر الالقاب المذكورة هنا من
هذا القبيل فنها الرحمة لقوله تعالى وما ارسلناك الا
رحمة للعالمين وقوله عليه السلم انما انا رحمة مهداة
هكذا قيل ولا يخفى عليك ان هذا لا يدل على ان الاسم
صار لقبا له عليه السلم بالاختصاص بل يدل على انه
اطلق عليه واين هذا من ذاك وذكروا له القابا اخر
كلها من هذا القبيل كنيته ابو القاسم وابو ابراهيم نسبه
محمد بن عبد الله بن المطلب ابن هاشم بن عبد مناف بن
قصى بن كلاب بن مرة بن كعب بن لوى بن غالب بن فهر بن

مالك

مالك ابن النضر بن كنانة بن خزيمة بن مدركة بن الياس ابن
مضر بن نزار بن معد بن عدنان ابن ادبن ادكار بن اليسع
بن الهيسع بن سليمان بن شيث بن قيدار بن اسمعيل بن ه
ابراهيم بن تارخ بن ناخور ابن شاروخ بن ارغول بن فالغ
بن عابر بن شالح بن ارفخشد بن سام بن نوح ع بن الملك بن
متوشلح بن اخنوخ وهو ادريس عليه السلم ابن بارز بن
هابيل بن قينان بن انوس بن شيث ابن ادم ابى البشر امه
عليه السلم آمنة بنت وهب ابن عبد مناف بن زهرة
بن قصى جد النبى نقش خاتمه عليه السلم الشهادتان قيل
يحتمل ان يكون المنقوش لفظ الشهادة بالواحدانية و
الشهادة بالرسالة فيكون صورة النقش اشهد ان لا اله
الا الله واشهد ان محمدا رسول الله وان يكون المراد
بالشهادتين المشهود بهما اعنى لفظ الوحدانية و
الرسالة فيكون صورة النقش لا اله الا الله محمد رسول
الله توفى عليه السلم ثلثة وستين سنة قبل سنتان

واربعة اشهر مع ابيه وقيل مات ابوه وهو حمل وثمان
مع جده عبد المطلب بعد ابيه وقد كان كافلا له في حال
حيوته بعد ابيه فلما توفى كفله ابو طالب وتنبى بعد
الاربعين فلما اظهر دعوة النبوة كان قريش يوذونه بالمقال
والفعال وينكرون دعواه وكان ابو طالب مدافعا با
لنفس والمال الى ان مات وبقى بمكة بعد مبعثه ثلثة
عشر سنة وفى مدة اقامته بمكة توفى ابو طالب وذلك
قبل الهجرة بسبع سنين وتوفت خديجه بعده بثلثه
ايام فسمى ذلك العام عام الاحزان وقيل توفت بعد ابى
طالب بسنة فلما فقدهما دخله حزن شديد ثم هاجر
بعد ذلك الى المدينة وكان دخوله المدينة يوم الاثنين
الحادى عشر من ربيع الاول سنة من الهجرة ومكث
بها عشر سنين قد وقع منه عليه السلم نحو من
تسعين وقعه نحو وقعه بدر وكانت سنة
اثنين من الهجرة قتل فيها ابو هاشم عبيدة بن

الحارث بن عبد المطلب وهو اول شهيد من اهل بيت
النبى وقتل من المشركين سبعون قتيلا قتل على عليه السلم
بيده خمسة وثلثين وباقى المسلمين خمسة وثلثين
وكان ممن قتلاهم عتبه بن ربيعه وابنه الوليد
واخوه شيبة وابو جهل وكان الظفر للنبى واصحابه
ووقعة احد سنة ثلاثه وقتل فيها عدة من المومنين منهم
حمزة بن عبد المطلب عم النبى صلى الله عليه واله قتله وحشى
ووقعة الاحزاب وهى وقعة الخندق سنة اربعة ووقعه
خيبر سنة ستة ووقعه فتح مكة سنة ثمان وفى تلك
الوقعة قتل جعفر بن ابى طالب بموتة وهو موضع بين
المكة والمدينه ووقعه تبوك سنة تسع من الهجرة
نساءه احد عشر خديجة بنت خويلد وزينب بنت خزيمه
وعايشه بنت ابى بكر وحفصه بنت عمر وام سلمه بنت
ابى امية المخزومى وزينب بنت جحش وهى التى كانت عند زيد
بن حارثة فطلقها فتزوجها النبى صلى الله عليه واله

وميمونة بنت الحارث وجريرة بنت الحارث وودة بنت
زمعة وصفية بنت حريرا خطب وام حبيبة بنت ابى
صفيان ماتت الاولتان فى حيوته ومات عن التسع
الآخر وقيل خمسة عشر والله اعلم بحقيقة الحال اولاده
قاسم وزينب وام كلثوم ورقيه قبل المبعث والطيب
والطاهر ومطهر وفاطمة بعد البعث والكل من خديجه
وولد له ابراهيم من مارية القبطيه فالمجموع تسعة
وقيل ان رقية لم تكن بنت النبى وانما كانت بنت اخت
خديجه فيكون اولاده ثمانية بوابه على بن ابى طالب
ولا خلاف فى انه عليه السّلم توفى بالمدينة يوم الاثنين
واختلف فى يوم الوفات من الشهر وفى شهر الوفات
فقيل لاثنى عشر ليلة من ربيع الاول وقيل لليلتين
خلون من ربيع الاول وقيل فى اول يوم من ربيع الاول
وقيل فى سابع عشر صفر وقيل لليلتين بقيا من صفر
وهو الاصح قال العلامة فى التحرير وقبض بالمدينة

مسموما

مسموما يوم الاثنين لليلتين بقيتا من صفر وكان وفاته
فى ملك هرقل والاشهر ان سبب وفاته مرض قبض فيه
روى انه لما رجع من حجة الاخيرة وقد حج اربع حجات و
هى حجة الوداع بقى بالمدينة اياما ثم مرض فبقى فى مرضه
ثلثة ايام موعوكا ثم خرج معتمدا على امير المؤمنين فخطب
الناس وبالغ فى الوصيّة بامير المؤمنين عليه السّلم ثم رجع
الى بعض منازله واشتد به المرض وجاءه الانصار يعودون
وجدوه مغشيا عليه فضجّوا بالبكاء فلما افاق دعا اسامة
بن زيد وامره بالمسير فيمن امر الى بلاد فلسطين وهو
الموضع الذى قتل فيه ابوه وكان قد امره على اربعة آلاف
وامر المهاجرين المسير معه وانما فعل ذلك رجاء لان لا
يبقى احد بعد موته ممن يطمع فى امر الخلافة فيستقر
الامر لامير المؤمنين عليه السّلم وكانوا يتقاعدون عن
الخروج خوفا من ان يفوتهم ما طمعوا فيه وسار اسامة
حتى صار على اميال من المدينة وكان النبى صلى الله عليه وآله

يحث من تخلف ويقول نفذوا جيش اسامة لعن الله
المتخلف عن جيش اسامة ثم امر قيس بن سعد والحباب بن
المنذر باخراج من تخلف فاخرجوهم حتى لحقوا باسامة ثم
وجه بعضهم لاسامة الرجوع واعلموه بما فهموه من قصد
النبي في ارسالهم فرجع ورجع من معه الى المدينة وكان
علي والفضل والعباس عند النبي في مرضه لايفارقونه
وكان بلال يستاذن على رسول الله وقت كل فريضه ويقول
الصلوة يا رسول الله صلى الله عليك وآلك فان قدر على
الخروج والا امر عليا ان يصلي بهم فاشتد مرض رسول
الله صلى الله عليه وآله حتى صار يغشى ساعة ويضيق اخرى فدخلت عليه
ام سلمة فقالت له بابي انت وامي اراك متغيرا فقال نعيت
الى نفسي فسلام لك مني فلا تسمعين بعد اليوم صوت
محمد ابدا فقالت ام سلمة واحزناه حزنا لا تدركه الندامة
عليك يا محمد ثم استدعى بفاطمة فلما راته قبلت راسه
واخذته في حجرها وقالت نفسي لنفسك الفداء واكرباه

لكربك

لكربك يا ابتاه ففتح صلى الله عليه وآله عينيه وقال لا كرب
على ابيك بعد اليوم ثم اغمي عليه وراسه في حجر علي بن
ابي طالب فبكت فاطمة عليها السلام بكاء شديدا ففتح
عينيه وامرها بالدنو منه فدنت منه فناجاها
طويلا فرفعت راسها وعيناها يهملان دمعا ثم سارها
بعد ذلك مرة اخرى فرفعت راسها ووجهها يتهلل
فرحا فسئلت فاطمة عليها السلام عن ذلك فقالت
نعى الي نفسه فبكيت فقال يا بنية لا تجزعي على ابيك من
الموت فاني سالت ربي ان يجعلك اول اهل بيتي لحوقا
بي فاخبرني انه قد استجاب لي فضحكت واستدعا
بالحسن والحسين فودعهما وبكى وبكيا بكاء شديدا
حتى وقعا عليه فاراد علي عليه السلام ان ينحيهما
عنه فمنعه النبي صلى الله عليه وآله من ذلك قال
وكان جبرئيل ينزل على النبي في مرضه ويسأله عن
حاله ويبشره بالكرامة والمنزلة قال ثم ان رجلا استاذن

علی رسول الله صلی الله علیه وآله فخرج الیه امیر المؤمنین فقال
له ما حاجتك فقال ارید ان ادخل علی رسول الله فقال لست
تصل الیه فما حاجتك فقال ولا بد من الدخول علیه
فدخل واستاذن رسول الله صم فاذن له فدخل وجلس
عند راسه ثم قال السلام علیك یا نبی الله فقال له علیه
السلام وعلیك السلام فما حاجتك فقال انا رسول الله
الیك فقال له النبی وای رسول الله انت قال انا ملك
الموت ارسلنی الیك ربك وهو یقرئك السلام وه
یخیرك بین لقائه والرجوع الی الدنیا فقال له امهلنی
حتی ینزل جبرئیل واستشیره فخرج ملك الموت واتاه
جبرئیل فاخبره النبی بما خیره ربه واستشاره فی ذلك
فقال له وللاخرة خیر لك من الاولی ثم اتی ملك الموت
فقال له صلی الله علیه وآله امض لما امرت به فقبض
روحه الشریف وكان جبرئیل عن یمینه ومیكائیل
عن یساره وملك الموت قابض لروحه فلما قضی نحبه

علیه السلم

علیه السلام وید علی علیه السلم تحت حنكه الشریف ففاضت
نفسه المقدسة فیها فمسح به وجهه ووجهه الی القبلة
وغمض عینیه وهو یبكی فقال لمن حضر عظم الله اجوركم
فی نبیكم وتولی علی علیه السلم غسله وتكفینه ودفنه
قال صاحب التتمة ومما رایت من الكلمات الموافقة
لتاریخ موته علیه السلام مع قلة العدد طب زدو
توجیهه ان یجعل كنایة عن لسان الحال بطلب الزیادة
له من الله تعالی فیما اعطاه من الزلفة والمنزلة والحق
انه علیه السلم مات بعد عشرة سنین مضت من
الهجرة وبه صرح العلامة فی التحریر فتامل
ویستحب زیارته علیه السلم استحبابا مؤكدا
قال علیه السلم من اتی قبری بعد موتی كان
كمن هاجر الی فی حیاتی فان لم تستطیعوا فا
بعثوا الی بالسلام فانه یبلغنی ه وروی ابن ابی
نجران قال قلت لابی جعفر علیه السلم جعلت

فذاك مالمن زار رسول الله صلى الله عليه وآله متعمدا
فقال له الجنة والاخبار فى ذلك كثيرة ويستحب ان
يغتسل ويزوره بالماثور فاذا فرغ من زيارته اتى المنبر
ومسحه ومسح رمانته وصلى بين القبر والمنبر ركعتين
روى معوية بن وهب قال قال ابو عبد الله عليه السلم
صلوا الى جانب قبر النبى وان كانت صلوة المؤمنين
تبلغه اينما كانوا ثم ياتى مقام جبرئيل ويدعو
بالمنقول واذا خرج من المدينة ودعه **المقالة
الثانيه** فى احوال فاطمة عليها السلم ولدت بمكة
يوم الجمعة بعد عشرين مضت من شهر جمادي الآخر
فى ملك يزدجرد قبل الهجرة بثمان سنين قال
صاحب التتمة روى السجستانى عن ابى الحسن قال
سمعت ابا جعفر عليه السلام يقول ولدت فاطمة
عليها السلم بعد ما اظهر الله نبوة نبيه و
انزل عليه الوحى بخمس سنين وقريش تبنى البيت

بلغ

وهو الاصح

وهو الاصح وما نقل من ان العباس دخل ذات يوم على على
بن ابى طالب وفاطمة عليهما السلم واحدهما يقول
لصاحبه اينا اكبر فقال العباس رضى الله عنه ولدت
يا على قبل بناء قريش بسنوات وولدت ابنتى فاطمة
وقريش تبنى البيت ورسول الله صلى الله عليه وآله ابن
خمس وثلثين سنة قبل النبوة بخمس سنين فمخالف لما
روى من الائمة الاطهار وجاء الى خديجه عند ولادة
فاطمة اربع نساء يساعدنها وهن مريم بنت عمران
وسارة وآسيه وحوا وبعد الولادة اثنا عشر حورا بيد
كل واحدة طشت وابريق من ماء الجنة لتغسلها اسمها
فاطمة ولقبها الزهراء والبتول والبضعة وعديلة
مريم وسيدة النساء وروى عن الصادق عليه السلم
تسعة اسماء فاطمة والصديقة والمباركة والطاهرة
والزكية والرضية والمرضية والمحدثة والزهراء
كنيتها ام الرضا تسبها فاطمة بنت محمد صلى الله عليه وآله

امها خديجه بنت خويلد بن اسد بن عبد العزيز بن
قصي جد النبي نقش الخاتم امن المتوكلون وروى لا آله
الا الله وابي رسول الله قال صاحب التتمة عمرها في رواية
صدقه ثمان عشر سنة وخمس عشر يوما منها مع ابيها
ثمان سنين قبل الهجرة واقامت معه عشر سنين بالمدينة
وتوفى ابوها وعمرها ثمان عشر سنة وبعد ابيها خمسه
عشر يوما وقيل سبعين يوما وقيل اربعين يوما وقيل
ثلثة اشهر وقيل ستة اشهر وقيل خمسة وتسعين ليلة
وقيل مائه يوما وقيل ان عمرها تسع وعشرون سنة
تزوجت بعلي عليه السلام وهي بنت احدى عشر سنة و
كان خطبها قبله من رسول الله غيره فلا يقبل وكان
تزويجها بعلي من الله سبحانه لا بايجاب وقبول وروى
عن الرضا عليه السلم ان الله تعالى لم يتول امر
التزويج بنفسه الا ثلثة تزويج آدم من حوا وتزويج
محمد صلى الله عليه واله من من زينب وهي امراة زيد

وتزويج

وتزويج علي من فاطمه اولاده الحسن والحسين وزينب
الكبرى وزينب الصغرى وهو ام كلثوم واسقطت المحسن
بوابها فضة جاريتها وكان النبي صلى الله عليه واله قد اوحى
لها في حال حيراته بفدك والعوالي فلما تولى ابوبكر وضع
يده عليه وعلى جميع ما تركه رسول الله فمضت لتطلب شيئا
من ميراث ابيها فادعى ان النبي كان يقول نحن معاشر
الانبياء لا نورث فما تركنا صدقة فطلبت ما اوصى لها به
فطالبها بالبينه فمضت وانت بجمع منهم علي والحسن
والحسين وام ايمن وابوذر وعمار بن ياسر فشهد والها
بالوصية فكتب لها بفدك والعوالي كتابا فاخذته
ومضت فالتقاها عمر في الطريق فاخذ الكتاب ومزقه
فقالت له بقرت كتابي بقر الله بطنك وكانت في تلك
المدة لا ترقى لها عبرة ولا تهوى لها حسرة حتى تاذى
اهل المدينه من كثرة بكائها فاتخذت بيتا للاحزان
فكانت به الى ان ماتت وفاتها بالمدينه يوم الاثنين

ثلث جمادى الآخر سنة احدى عشر من الهجرة فى ملك
ابى بكر والمشهور فى سبب موتها هو الضرب الذى اصابها
واسقطت بعده بالجنين روى انها لما اعتلت العلة
التى قبض فيها كان عندها اسماء بنت عميس رحمها الله
تعالى يعالجها فى مرضها فاتتها ذات يوم وقد ماتت
فظنت انها نائمه فكلمتها فلم ترد فدفعت ثم دخل
الحسن والحسين عليهما السلم فقالا يا اماه ما هذا النوم
فقالت له اسماء ان امكما قد ماتت فاتيا اليها فكان
كل منهما يبكى ويقول يا اماه كلمينى قبل ان تفارق روحى
جسدى ثم مضيا الى مسجد رسول الله صلى الله عليه وآله
وهما يبكيان فقال الناس لهما ما يبكيكما يا ابنى رسول
الله كانكما نظرتما الى موقف جدكما فبكيتما قالا اليس
امنا قد ماتت فمضى امير المؤمنين عليه السلام فوجدها
ميتة ونقل انه ادركها قبل وفاتها وكلمها وقال لها
ما تجدين فقال اجد الموت واوصته باولادها ثم توفت

فى حضوره

فى حضوره ودفنت عليها السلم ليلا قيل بالبقيع قال
العلامة فى التحرير انه بعيد عن الصواب وقيل بين القبر
والمنبر وهو الروضه وقيل فى بيتها الذى فى المسجد الان
قال الشيخ وهذان الروايتان متقاربتان والافضل زيا
رتها فى الموضعين وقيل فى بيت الاخران قال ابن بابويه
والصحيح عندى انها دفنت فى بيتها ويستحب زيارتها
استحبابا مؤكدا روت عليها السلم قالت انها اخبرنى ابى
ان من سلم عليه وعلى ثلثه ايام اوجب الله له الجنة
قال الراوى قلت لها فى حيوته وحياتك قالت نعم وبعد
موتنا وينبغى لمن زارها ان يزورها فى هذه المواضع
كلها المقالة الثالثه فى احوال على بن ابى طالب عليه
السلام ولد عليه السلم بمكة داخل الكعبه على الرخامة
الحمراء ولم ينقل ولادة احد قبله ولا بعده فى الكعبه
ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء يوم الجمعة ثالث عشر
رجب بعد عام الفيل بثلثين سنة فى ملك شهريار وقيل

فى الثانى والعشرين من رمضان والاول هو الاقوى وعليه
الاصحاب وكان رسول الله يحمله ويدوربه فى شعب
مكة صلوات الله عليهما اسماءه على وحيدر وروى
ان امه وضعته فى غيبة ابيه وسمته اسدا على اسم
ابيها فلما حضر ابوها سماه عليا والقابه امير المؤمنين
ويعسوب الدين واليعسوب فى اللغة امير ولايخفى
وجه تسميته به وامام المسلمين ومبيد الشرك اى مزيله
وقاتل الناكثين ومولى المؤمنين وشبه هرون والمرتضى
ونفس الرسول واخوه وزوج البتول وسيف الله المسلول
وامير البررة وقاتل الفجرة وقسيم الجنة والنار وصاحب
اللوا وسيد العرب وكاشف الكرب والصديق الاكبر
وذو القرنين والهادى والفاروق والداعى والشاهد
وباب المدينه وغرة المهاجرين والكرار غير الفرار
وبيضة البلد قال صاحب التتمة هذا اللفظ يستعمل
فى المدح والذم اقول فى المدح كما هنا وفى الذم كما يقال

هو اذل من بيضة البلد كنيته ابو الحسن وابو الحسين وابو
السبطين وابو الريحانتين وابو تراب فنسبه على بن ابى
طالب بن عبد المطلب جد النبى صلى الله عليه واله قال
صاحب التتمه ونقل ان الله سبحانه خلق النور الذى
خلق منه محمدا وعليا قبل ان يخلق الدنيا بخمس مائة
الف عام فلما خلق آدم وضع ذلك النور فى صلبه
فكان ينتقل من صلب الى صلب ومن رحم الى رحم حتى
استقر فى صلب عبد المطلب واسمه عتيبة الحمد ثم
افترق فرقتين فرقة انتقلت الى صلب عبد الله ولد
منها على عليه السلم واولاده غير على عليه السلم جعفر وعقيل
وطالب وبنت وهى ام هانى امه عليه السلام فاطمة
بنت اسد بن هاشم جد النبى صلى الله عليه وآله وهو عليه
السلام اول هاشمى تولد من هاشميين نقش خاتمه الله
الملك الحق المبين وقيل الملك لله الواحد القهار وهو
الاصح وعليه صاحب التتمه ويحتمل تعدد الخاتم وهذا

وفرقة انتقلت الى صلب ابى طالب ولد منه

الاحتمال جار فی مامضی وعمره علیه السلام ثلث وستون
سنة ثلث وثلثون منها مع النبی صلی الله علیه وآله
وثلثون بعده قال صاحب التتمه وهی مدة امامته
وفیه نظر اللهم الا ان یراد مدة یستحق فیها الامامة
وفیه تکلف لا یخفی وقیل مدة خلافته اربعة سنة
وتسعة اشهر بعد النبی بثلثین سنة وفیه نظر اذ لا
یخفی انه یستلزم ان یکون عمره علیه السلام زائدا علی
ماذکرنا وانه مخالف لما علیه اکثر الاصحاب والاظهر
ان المراد مدة خلافته ذلک من جملة تلک الثلثین و
قیل عمره علیه السلام خمس وستون والاول اشهر نص
النبی صلی الله علیه واله بانه الخلیفة من بعده سیما فی یوم
غدیر خم وهو مکان قریب من المدینه عند الجحفة
فغصب المنافقون حقه وازالوه عن مکانه واقاموا
بالباطل مقامه فاحدثوا فی الدین ما احدثوا ومالوا
عن الصراط القویم واستحقوا بذلک اللعن والعذاب

الالیم

الالیم وایراده علی وجه الاختصار علی مانقل صاحب
التتمة ان النبی صلی الله علیه واله لما نعیت الیه نفسه
ومضی الی حجة الوداع امره الله سبحانه بنصب علی خلیفة
بعده ونزل علیه جبرئیل بهذه الایة یا ایها الرسول بلغ
ما انزل الیک من ربک الایة فلما رجع من حجه وبلغ ذلک
الموضع نزل جبرئیل علیه السلام وقال له ربک یقرئک السلام
ویقول اقراء یا ایها الرسول بلغ ما انزل الیک من ربک فی علی
علیه السلام فقال یا جبرئیل اما ترانی مجدا فی السیر حتی
ادخل المدینة وافرض علی الشاهد والغایب فقال جبرئیل
علیه السلام ان الله یامرک ان تفرض ولایته فی منزلک
قبل ان یتفرقوا الی بلدانهم وقراهم فنزل علیه السلم
فی ذلک الموضع ونزل الناس وجمع الرجال بعضها علی
بعض حتی صار مکانا عالیا فصعد واصعد علیا
علیه السلام معه ورفعه بعضدیه حتی بان بیاض
ابطیه وخطب خطبة طویلة باستخلاف علی بعده وبالغ

فيها باللعن والغضب على من خالف وقال من كنت مولاه
اللهم وال من والاه وعاد من عاداه فسلم المسلمون لامر
رسول صلى الله عليه وآله وكان النبي صلى الله عليه وآله
والمسلمون يسلمون على علي بامرة المؤمنين ثم سار النبي
صلى الله عليه وآله من ذلك الموضع حتى دخل المدينة و
بقي بعدها اياما ولم يزل يؤكد الوصية لامير المؤمنين في
تلك الايام في صحته وفي مرضه حتى قبض صلى الله عليه
وآله فلما قبض واشتغل علي عليه السلم بتجهيزه اضطرب
امر الناس وكثر الكلام بينهم في امر الخلافة فجاء رجل وصفق على يد ابي بكر بالبيعة فتابعه الناس واستقرت
الخلافة وتابعه جميع الصحابة الا ثلثة عشر رجلا
ستة من المهاجرين وهم خالد بن سعيد وسلمان
الفارسي وابوذر الغفاري والمقداد بن الاسود الكندي
وعمار بن ياسر وبريدة الاسلمي وسبعة من الانصار
سعد بن عبادة سيد الانصار وقيس بن سعد بن عبادة

وخزيمة

وخزيمة بن الثابت ذو الشهادتين وسهل بن حنيف وابو
الهيثم التيهاني وابي ابن كعب وابو ايوب الانصاري
فلما نظر عليه السلام الى قلة العدد وخذلة الناصر
جلس في منزله فجمع عمر بن الخطاب جماعة واتى بهم
الى منزل علي عليه السلم فوجدوا الباب مغلقا فنادوا
فلم يجبهم احد فاستدعى عمر بحطب وقال والله لئن لم
تفتحوه لنحرقنه بالنار فلما سمعت فاطمة ذلك خرجت
وفتحت الباب فدفعه عمر فاحتفت هي من وراء الباب
فكان ذلك سبب اسقاطها ونقل انه كان سبب موتها
فدخلوا فوثبوا على امير المؤمنين عليه السلام فاخرجوه عنفا
فحالت فاطمة عليها السلم بينهم وبينه وقالت والله لا ادعكم
تخرجون بابن عمي ظلما ويلكم ما اسرع ما خنتم الله ورسوله
فينا فامر عمر بن الخطاب قنفذا ان يضربها فضربها بسوط
حتى اثر في جسمها وخرجوا بعلي عليه السلم يقودونه
الى مجلس ابي بكر الى ان وصلوا به ثم عرضوا عليه البيعة

بعه
له فامتنع فوضعوا يده قهرا فى يد ابى بكر فاضم لها
فاراد وا فتحها فلم يمكنهم فمسح عليها ابو بكر وهى
مضمومة وقالوا انه قد بايع فكان ابو بكر خليفة
الى ان توفى وكانت مدة خلافته سنتين وشيئا ثم
تخلف بعده عمر بن الخطاب وكان خليفة الى ان قتل
وكانت مدة خلافته عشر سنين وستة اشهر وقتله
فيروز ابو لؤلؤ غلام المغيرة بن شعبة ثم تخلف بعده
عثمان بن عفان وكان خليفة الى ان قتل وكانت مدة
خلافته اثنى عشر سنة الا ايام اجتمع عليه المهاجرين
والانصار نحو من تسعين فقتلوه فى منزله وكانت خلافة
الثلثه خمسا وعشرين سنة ثم انتقل الامر الى على عليه
السلم فبايعه الناس بعد مضى الثلاثة وخرجت الحميراء
فى عسكر تطلب بثار عثمان فاتت بجيشها الى البصرة واتى
على عليه السلم عشرين الفا وعدة من كان معه وكان
عسكرها ثلثين الفا فكان بينه وبينها الواقعة المسماة

بوقعة الجمل وهى سنة ستة وثلثين فانتصر على عليه السلم
واباد اصحاب عايشه ولم ينجو منهم الا من هرب وكان عدة
قتلا اصحاب على الفا وسبعين وقتلا اصحاب عايشة ستة
عشر الفا وسبعمائة وتسعين ورجعت يائسة من ادراك
ما طلبته وقام على عليه السلم فى الكوفة وكان هجرته الى
الكوفة من المدينة هى الهجرة ذكر نبذة من باقى وقعاته قال
صاحب التتمة وكان عثمان قد ولى معوية على الشام فى
زمان حيواته فلما صار الامر الى على عليه السلم ارسل
اليه ليعزله فلم يقبل لانه تمكن وعلى عليه السلم فى اول
امره فكان بينهما ما كان وكان من ذلك وقعه صفين و
هى سنة ثمان وثلثين من الهجرة واشتملت على وقعات و
حملات وكان اعظمها قتالا واشدها حربا ليلة الهرير
فانهم وصلوا الليل بالنهار وروى ان عليا عليه السلم
قتل بيده فى تلك الليلة خمسمائة ونقل ان قتل اصحاب
على عليه السلم كانوا الفين وتسعين منهم عمار بن ياسر

وابن التيهانی وخزیمة بن الثابت ذو الشهادتین وقتلا من
اصحاب معویه کانوا تسعة الاف ثم لما رجع علیه السلم
من تلک الوقعة لعب الشیطان بجماعة من اصحابه
فدخل علیهم الشبهة فی امره وشککهم فی امرهم فخرجوا
علیه واعتزلوا فنزلوا بالنهروان وکان عددهم ستة
الاف وهم المسمون بالخوارج فمضی الیهم علیهم السلم
بعسکره فکان بینه وبینهم مناظرات فرجع منهم الفان
وقیل انهم کانوا اثنی عشر الفا فرجع منهم ثمانیة
الاف وبقی علی القولین اربعة الاف علی ضلالتهم
فکان بینهم الوقعة المسماه بوقعة النهروان وهی
فی سنة وقعة صفین فقتلهم باسرهم ولم یبق منهم
الا ثمانیة وقیل تسعة فتفرقوا فی البلاد واسسوا
رای الخوارج وکان علیه اتباعهم الی یومنا هذا وکان
النبی صلی الله علیه وآله یخبره فی حیوته بانه سیقاتل
الناکثین والقاسطین والمارقین فاما الناکثون

فهم

فهم اصحاب الجمل واما القاسطون فهم اصحاب الصفین و
اما المارقون فهم اصحاب النهروان ثم رجع علیه السلم
الی الکوفة وجمع بعد ذلک عسکر الحرب معویة فقتل قبل
خروجه وتراجعت العساکر نسائه علیه السلام عدد السراری
احدی عشر فاطمة علیها السلم وخولة بنت قیس الحنفیة
وام حبیب بنت ربیعه وام البنین وحفصة بنت خزام
بن خالد بن دارم ولیلی بنت مسعود الکلابیة وام مسعود
بنت عروة بن مسعود الثقفی وامامة بنت ابی العاص و
زینب بنت خدیجة وهی من رسول الله صلی الله علیه وآله
وکان فاطمة علیها السلم قد اوصت بانی اذا توفیت بتزوج
اختی ومحیاة بنت امرء القیس واسماء بنت عمس وکانت
امرٔه جعفر بن ابی طالب ثم انتقلت الی علی علیه السلم و
کان ابنها محمد بن ابی بکر من خواص اصحابه وانصاره الی ان
قتل رحمه الله حریق بالنار فحزن علیه امیر المؤمنین علیه
السلم لقتله وقال فی شانه کان لی ربیبا وکنت حبیبا وقیل

كان نساءه اثنى عشر عد السراري اولاده عليه السلام ثمان
وعشرون الحسن والحسين وزينب الكبرى وزينب الصغرى
المكناة بام كلثوم والسقط الذى سماه النبى صلى الله وآله
فى حيوته وهو حمل محسنًا وهؤلاء من فاطمة عليها السلم
ومحمد المكنى ابا القاسم من خوله الحنفية وعمر ورقية من
ام حبيب والعباس وجعفر وعثمان وعبد الله الشهداء
بكربلا مع الحسين عليه السلام من ام النبين ومحمد
الاصغر المكنى ابابكر وعبد الله الشهيدان مع اخيهما
الحسن عليه السلام من ليلى بنت مسعود الكلابية ويحيى وعون
من اسماء بنت عميس وام الحسن ورملة من ام مسعود ونقبه
وزينب الصغرى وام هانى وام الكرام وجمانة المكنات
بام جعفر وامامة وام سلمة وميمونة وخديجة وفاطمة
من امهات شتى بوابه قنبر وسلمان الفارسى وحما كان
فى ايام امامته بناء الكوفة سنة سبعة عشر ووفات العباس
سنة ووفات مالك الاشتر سنة ووفات ابى ذر سنة

ووفات

ووفات سلمان سنة ووفات المقداد سنه ووفاته
عليه السلم بالكوفة ليلة الاثنين الحادى والعشرين
من شهر رمضان سنة اربعين من الهجرة فى ايام
معوية وقبره بالغرى سبب وفاته قتله عبد الرحمن ابن
ملجم المرادى لعنه الله روى انه لما قتل عثمان وانتقل الامر
الى على عليه السلم ارسل الى عمال عثمان فعزلهم الا عامله
هو حبيب المنتجب فانه كان من شيعته فاقره على ولايته
وكتب اليه كتابا يوصيه بتقوى الله والعدل فى الرعية وامره
باخذ البيعة له وان ينفذ اليه عشرة من روساء اصحابه فاخذ
له البيعة على اهل اليمن وانفذ اليه عشرة وكان منهم عبد
الرحمن بن ملجم فاتوا الى الكوفة فبايعوا امير المؤمنين واقاموا
اياما ثم رجعوا الى اليمن وكان عبد الرحمن وقت رجوعهم
مريضا فتركوه ثم عوفى من مرضه وكان يسارع فى حوايج
امير المؤمنين وخدمته وامير المؤمنين يكرمه ويؤثره على
غيره وهو مع ذلك يقول له انت قاتلى لا محاله ويخبر الناس

بذلك وكان مع امير المؤمنين فى وقعة صفين ووقعة
النهروان فلما رجع وقرب الى الكوفة تقدمه ابن ملجم
ليبشر الناس بنصرة امير المؤمنين على اعداء الله فدخل الكوفة
وكان يخبر الناس بما كان حتى اجتاز بدار قطام فانزلته
وسئلته فاخبرها بمن قتل بالنهروان وكان من القتلا
عدد من اهلها فجزعت جزعا شديدا وبكت ثم خطبها
من نفسها وشرطت عليه قتل على عليه السلام وجعلت
مهرها ثلثة الاف دينار وعبدا وجارية فغضب من
ذلك واستعظم قتل على عليه السلام ثم بتر جست له بحسنها
وجمالها ترغبه فى نفسها ومالها حتى قبل بذلك ووعدها
ما طلبت وكان فى تلك الايام يتردد اليها وبعدها ثم
ورد عليه بتلك الايام كتاب بموت بعض اقاربه وكان هو
الوارث لماله فمضى لاخذ المال الهلال وجعل طريقه على
باب قطام واخبرها بذلك ووعدها بقضاء حاجتها
اذا رجع ثم سار الى ان بلغ ذلك المكان فسلم المال ورجع

فالتقاه

فالتقاه بعض اللصوص واخذوا جميع ما كان معه الا
قليلا من الدنانير لم يعلموا به وهرب بنفسه من القتل
فقصد ابياتا لبعض الاعراب فانزلوه وسئالوه فاخبرهم
انه من الكوفة وكانوا من الخوارج فغضبوا وائتمروا فى
قتله وهو يسمع كلامهم فى ما بينهم فاقبل على كلب لهم
مريض فمسح عليه يده وهو يقول مرحبا بكلب قوم اكبر
موحه لى كلما رؤا ذلك منه سكن غضبهم عنه واطلعوه
على سرهم وانهم يريدون على قتل على عليه السلام ومعوية
وعمرو بن العاص فاخبرهم بانه موافق لهم على عزمهم
فاستبعدوا ذلك فاخبرهم بانه من اليمن وبما كان له
مع قطام فسكنوا الى قوله ثم عقد العهد مع اثنين
وهما البركة بن عبد الله التميمى وعبد الله بن عمرو العبرى
فكان الاتفاق بينهم على ان يمضى كل واحد منهم الى واحد
من الثلثة المذكورين ويقتله وكان الموعد ليلة
تسعه عشر من رمضان فمضى البركة الى عمرو بن العاص

بمصر ومضى عبد الله بن عمرو العنبرى الى معوية بدمشق
وفى بعض السير بالعكس ومضى عبد الرحمن الى على عليه السلم
بالكوفة فاما صاحب عمرو بن العاص فاتفق انه فى تلك
الليلة التى كانت الوعد ضعف ولم يخرج لصلوة الصبح فا
ستناب خارجة بن زيد وقيل حسان بن ثابت فتقدم
فصلى بالناس صلوة الصبح وذلك الرجل يظن انه عمرو بن
العاص فامهله حتى دخل فى الصلوة ودخل الناس فسل
سيفه وضربه فقتله فعند ذلك صاحوا عليه فقبضوه
وقالوا له ويحك قتلت مصليا فى صلوته فقال انه يستحقه
القتل فقالوا له من تعنى فقال عمرو بن العاص فقالوا له ان
الذى قتلته خارجة بن زيد فاعتذر بانه لم يرد الا عمرو
بن العاص ثم قتل بعد ذلك ونعم ما قالوا ولا فليتها اذ فدت
عمرو ابخارجة فدت عليا بمن شاء من البشر واما صاحب
معوية فانه وصل الى دمشق ودخل على معوية وكان صاحب
منطق فاعجب معويه فكان يجلسه معه فى وقت الاكل

ثم خرج معويه فى صبيحة تلك الليلة المذكورة لصلوة الصبح
وكان قد امكن له الرجل فاخرج سيفه فسمع معويه قعقعة
السيف فالتفت فاذا به فهرب فضربه فوقعت الضربة
فى اليته فجرحه ووقع معوية مغشى عليه فتبادروا
الى الرجل وقبضوه وحمله معويه الى منزله واستدعى
بطبيب فعالج الجرح فبرء بعد ايام فلما بلغه قتل
على عليه السلم خلا سبيل ذلك الرجل وقيل قتله من
ساعة واما عبد الرحمن بن ملجم فانه وصل الى الكوفة
فطرق باب قطام فخرجت اليه وكانت قد ياست من
رجوعه فلما رأته فرحت واخبرها ببقاءه على العهد
وبما كان له فى سفره فلما كان ليلة المتفق عليها
اخذ السيف الى الصقيل فاجاد صقله ثم اتى به الى قطام
فلما لم تقنع بذلك اخذته وسقته السم ومضى ابن
ملجم فنام فى المسجد وقيل بل كان نائما فى دار قطام
الى وقت الصباح فلما اتى امير المؤمنين عليه السلم

لصلوة الصبح امهله حتی دخل فی الصلوة ثم ضربه بالسیف
علی رأسه موضع سجوده علیه السلم و وقع الامام
مغشیا علیه فارتفعت الصیحة و قامت الضجة و اتی
الحسن و الحسین علیهما السلم الی المسجد فوجدا اباهما
و هو یختضب بدمه یغشی ساعة و یفیق اخری
فبکیا بکاء شدیدا و کثر البکاء و النحیب فی المسجد حتی
اشرف الناس علی الهلاک و تقدم الحسن علیه السلم
فصلی بالناس و صلی معهم الامام علیه السلم بالایماء و
اما ابن ملجم فانه خرج هاربا فالتقاه حذیفة النخعی
رحمه الله فی الطریق و رای تحت اثوابه السیف و هو
حایر لا یدری این یذهب فصاح علیه فاجتمع الناس
و قبضوه و کتفوه فی اثوابه الی امیر المؤمنین علیه السلم
فعنفه علی ما فعل فقال افانت تنقذ من فی النار ثم
حمل امیر المؤمنین الی منزله و کان الناس یدخلون
علیه و یعودونه و یسألونه المسایل فلما کانت لیلة

احدی و عشرین و هی اللیلة التی توفی فیها جمع اهل بیته
و اولاده فودعهم و ودعوه و بکوا جمیعا بکاء شدیدا
ثم اوصاهم بتقوی الله و الصبر ثم شهد الشهادتین
و مد یدیه الی جانبیه و قال استودعکم الله اهل البیت
علیکم منی السلام قال لمثل هذا فلیعمل العاملون ثم
قبض صلوات الله علیه فکثر البکاء و النحیب فی داره و
فی جمیع شوارع الکوفة و سمع الناس اصوات الملائکة
و کان ذلک الیوم کیوم وفات رسول الله صلی الله علیه و آله
و لما توفی علیه السلم غسل و حنط ببقیة حنوط رسول
الله صلی الله علیه و آله و کفن و جعل علی سریره و حمل
الحسن و الحسین علیهما السلم بمؤخر النعش و حملت
الملائکة بمقدمه و کان علی علیه السلم قد اعلمهم ذلک
قبل موته ثم مضوا به الی الغری فدفنوه لیلا و بقی موضع
قبره غیر معلوم الی زمان الرشید فیروی انه خرج الی
الصید فلما وصل الی ذلک المکان کان یرسل الکلاب

وداء الوحش فتهرب الى هذه الموضع فتهرب الكلاب
عنها فتعجب من ذلك ثم احضر بعض الشيوخ المارسين
للتواريخ فسألهم عن هذه المكان واخبرهم بما كان
فقالوا قد بلغنا ان امير المؤمنين عليه السلم دفن
بهذا المكان ثم اشتهر من ذلك الزمان فصار بلدا ببركته
عليه السلم زاده الله شرفا فى الدينا والاخرة ويستحب
زيارته عليه السلام بالغرى استحبابا مؤكدا روى
صفوان بن مهران الجمال فى الصحيح عن الصادق عليه
السلم قال سارة وانا معه فى القادسية حتى اشرف
على النجف فقال هو الجبل الذى اعتصم به ابن جدى
نوح عليه السلم فقال ساوى الى جبل يعصمنى من الماء
فاوحى الله اليه يا جبل اعتصم بك منى فغار فى الارض
وتقطع الى الشام ثم قال عليه السلام اعدل بنا قال
فعدل به فلم يزل سائرا حتى اتى الغرى حتى وقف على القبر
وساق السلم من آدم على نبى نبى وانا اسوق السلم معه

حتى

حتى وصل السلم على النبى صلى الله عليه وآله ثم خر على القبر ساجدا
فسلم عليه وعلا نحبه ثم قام فصلى اربع ركعات وفى روايه
ستة ركعات وصليت معه فقلت يابن رسول الله ما
هذا القبر قال قبر جدى على بن ابى طالب عليه السلام
وروى عن ابى عبد الله عليه السلام قال بينا الحسن بن
على فى حجر رسول الله صلى الله عليه وآله اذا رفع راسه
فقال يا ابت ما لمن زارك بعد موتك فقال يا بنى من
اتانى زائرا بعد موتى فله الجنة ومن اتى اباك زائرا بعد
موته فله الجنة صنعت لولا انك من شيعتنا ما نظرت
اليك الا تزور من يزوره الله مع الملائكة وتزوره
الانبياء ويزوره المؤمنون قلت جعلت فداك ما
علمت ذلك قال فعلم ان امير المؤمنين عند الله افضل
من الائمة كلهم وله ثواب اعمالهم وعلى قدر اعمالهم
فضلوا وعن ابى عبد الله عليه السلم قال من زار امير
المؤمنين عليه السلم ماشيا كتب الله له بكل خطوة

ومن اتى اخاك زائرا بعد موته فله الجنة ومن اتى اخاك
اتاك زائرا بعد موتك فله الجنة وعن ابى وهب القصرى
قال دخلت المدينه فاتيت اباعبد الله عليه السلام فقلت
له جعلت فداك اتيتك زائرا ولم ازر قبر امير المومنين عليه
السلام قال بئس ما صنعت لولا انك من شيعتنا ما نظرت
اليك الا تزور من يزوره الله مع الملائكه وتزوره الانبياء
ويزوره المومنون قلت جعلت فداك ما علمت ذلك قال
فعلم ان امير المؤمنين عند الله افضل من الائمه كلهم وله
ثواب اعمالهم وعلى قدر اعمالهم فضلوا وعن ابى عبد
الله عليه السلم قال من زار امير المؤمنين عليه السلم
ماشيا كتب الله له بكل خطوة حجة وعمرة فان رجع ماشيا
كتب له بكل خطوة حجتان وعمرتان وروى عن
عمر بن عبد الله ابن طلحة النهدى عن ابيه قال دخلت
على ابى عبد الله عليه السلم فقال يا عبد الله بن طلحة
اما تزور قبر ابى حسين قلت بلى انا لنأتيه قال تاتونه

كل يوم قلت لا قال تاتونه فى كل شهر قلت لا قال ما اجفاكم
ان زيارته عليه السلام تعدل حجة وعمرة وزيارت الى
على عليه السلم تعدل حجتين وعمرتين وزيارته عليه
السلم يوم الغدير اكد روى محمد بن احمد بن داود عن ابى
على احمد بن محمد بن داود عن ابى على احمد بن محمد بن عمار
الكوفى قال حدثنا ابى قال حدثنا على بن الحسن ابن على
ابن فضال عن محمد بن عبد الله ابن زراره عن احمد بن محمد
بن ابى نصر قال كنا عند الرضاء عليه السلم والمجلس غاص
باهله فتذاكروا يوم الغدير فانكره بعض الناس فقال
الرضا عليه السلم حدثنى ابى قال ان يوم الغدير فى السماء
اشهر منه فى الارض ان لله فى الفردوس الاعلى قصرا لبنة
من فضة ولبنة من ذهب فيه مائة الف قبة من ياقوتة
حمراء ومائة الف خيمة من ياقوتة خضراء ترابه المسك
والعنبر فيه اربعة انهار نهر من خمر ونهر من ماء ونهر
من لبن ونهر من عسل حواليه اشجار جميع الفواكه عليه

طيوابدانهامن لؤلؤواجنحتهامن ياقوت تصوت بالوان
الاصوات اذاكان يوم الغدير ورد الى ذلك القصر اهل
السموات يسبحون الله ويقدسونه ويهللونه يتطاير تلك
الطيور فيقع فى ذلك الماء وتتمرغ على ذلك المسك والعنبر
فاذا اجتمعت الملائكه طارت فينفض ذلك عليهم وانهم
فى ذلك اليوم يشاهدون نثار فاطمة عليها السلام
فاذاكان آخر اليوم نودوا انصرفوا الى مراتبكم فقد امنتم
الخطاء والزلل الى قابل فى مثل هذا اليوم تكرمة لمحمد و
على ثم قال يا ابن ابي بصير اين ماكنت فاحضر يوم
الغدير عند امير المؤمنين عليه السلم فان الله تعالى
يغفر لكل مؤمن ومؤمنة ومسلم ومسلمة ذنوب ستين
سنة ويعتق من النار ضعف ما اعتق فى شهر رمضان
وليلة القدر وليلة الفطر والدرهم فيه بالف درهم
لاخوانك العارفين فافضل على اخوانك فى هذا اليوم
وسرّ فيه كل مؤمن ومؤمنة ثم قال يا اهل الكوفة لقد

اعطيتم خيرا كثيرا وانكم لمن امتحن الله قلبه للايمان
مستقلون مقهورون ممتحنون تصب البلاء عليكم صبّا
ثم يكشفه كاشف الكرب العظيم والله لو عرف الناس
فضل هذا اليوم بحقيقته لصافحتهم الملائكه فى كل يوم
عشر مرات ولولا انى اكره التطويل لذكرت من فضل
هذا اليوم وما اعطى الله من عرفه ما لا يحصى بعدد
المقالة الرابعة فى ذكر احوال الحسن بن على عليه السلم
الامام الثانى ولد بالمدينة يوم الثلثا فى نصف شهر
رمضان سنة ثلث من الهجرة وقال الشيخ فى التهذيب
فى سنة اثنتين من الهجرة وهو الاشهر والاصح قال صاحب
التتمه وهى سنة بدر ونقل انه ولد بعد احد بسنتين
وكان بين احد وبين الهجرة سنتان وستة اشهر و
نصف والمشهور انه ولد لستة اشهر وانه لم يولد
مولود لست اشهر فعاش الا الحسن وعيسى بن مريم
عليهما السلم وقيل ان هذه الخصوصية كانت للحسين

عليه السلام لا للحسن عليه السلام وحسين ولد عق
للنبي صلى الله عليه وآله عنه بكبش وامر فاطمة عليها
السلام ان تحلق راسه وتتصدق بوزن الشعر فضة
ففعلت وكان وزنه يوم حلقه درهما وشيئا واذن
في اذنه اليمنى واقام في اذنه اليسرى، ومثل ذلك فعل
باخيه الحسين عليه السلام اسمه الحسن قال صاحب
التتمه روى انه لما ولد عليه السلام قال جده عليه
السلام بم سميتموه فقالوا احربا قال بل سموه حسنا
واما ما روى من ان عليا عليه السلام سمى الحسن
حمزة والحسين جعفرا فدعا رسول الله صلى الله عليه وآله عليا
عليه السلام وقال اني قد امرت ان اغير اسمي ابني هذين
قال فما شاء الله ورسوله قال فهما الحسن والحسين
فهو لا يقتضي ان يكون عليه السلام بقي مسمى بهذا
الاسم الى ان ولد الحسين عليه السلام فغير اسماهما
لجواز ان يكون غير قبل مولد الحسين عليه السلام فيكون

التسميه

التسميه في زمانين والتغيير كذلك لكنه ينافي الخبر
الاول من وجه اخر فوجه الجمع بينهما ان الخطاب في
سميتموه يجوز ان يكون لغير ابيه عليه السلام فيرتفع
المنافات وما نقل من انه لما ولد الحسن عليه السلام
نزل جبرئيل على النبي صلى الله عليه وآله واخبره عن الله
تعالى بانه يامره بتسمية هذا الولد شبير على اسم ولد ها
رون فقال انه عليه السلام ان لسان هارون كان عبرانيا
ولساننا عرابي فقال سمه الحسن ومثل ذلك في شان
الحسين عليه السلام الا ان فيه شبير مكان شبير فيدفع
منافاته للرواية الاولى والثانية بانه يحتمل ان يكون
هذا بيانا لكيفية انزال الوحي فيكون هذا بيانا بانه
عليه السلام قد امر بهذه التسمية واوحى اليه لا انه
عليه السلام سماها بهذين الاسمين من قبل نفسه
وما يتوهم منه من ان فيه معارضة لله تعالى ووقوفا
عما امره فمدفوع بان قول النبي عليه السلام لسانه عبراني و

لسانا عربي يحتمل ان يكون سؤالا عن معنى الاسم
العبراني الذى امر بتسميته لولديه وترجمته بالعربيه
بعد ان فهم انه مامور بالتسمية بمعنى هذا الاسم فا
خبر ان معناه بالعربية حسنا وكذلك فى الحسين
والقابه التقى والطيب والزكى والسيد والسبط والولى
وعد ابن الخشاب منها الوزير والقائم والحجة نسبه
عليه السلم الحسن ابن على ابن ابى طالب امه فاطمة
بنت رسول الله نقش الخاتم العزة لله معناه العزة لله
اى لمن يعز بعزته فيكون افتخارا على اعدائه من اهل
العزة الظاهرة الدنيويه او العزة والغلبة لله تعالى
واعترافا ببذله نفسه فى جنب عزة ربه عمره عليه السلم
سبع واربعون سنة سبع منها مع جده وثلثون منها
مع ابيه بعد جده وعشرة بعد ابيه وقيل ثمان وار
بعون والاول هو الاصح وقال الشيخ فى التهذيب وكان
سنه عليه السلام سبعا واربعين سنة مدة خلافته

نصف

نصف سنة وثلثة ايام وفى باقى الايام بعد ابيه غصب
معوية لعنه الله حقه عدد نسائه قيل اربع وستون
وستون امراة والمعلوم من اسمائهم اربع ام بشير وخولة
وام اسحق وجعدة بنت قيس الاشعث التى سمته اولاده
على ما نقله المفيد رحمه الله خمسه عشر ذكورا واناثا وهم
وام الحسن وام الحسين من ام بشير والحسن من خولة وه
الحسن الملقب بالاشرم وطلحة وفاطمة من ام اسحق وعمرو
وعبدالله من ام ولد وحبه وعبد الرحمن وام عبدالله وفاطمه والقاسم ح
وام سلمه ورقية لامهات اولات شتى وقبض بالمدينة
مسموما فى عاشر صفر سنة تسع واربعين من الهجرة فى ملك
معوية روى انه لما قتل ابوه بايعه الناس فجمع معوية
العساكر واتى بها الى العراق فنظر الحسن عليه السلم فى قلة
عدد ناصره وعجزه عن مدافعه معوية بايعه كرها و
شرط على معويه ان يرفع السب عن ابيه وان لا يوذى احدا من
شيعته فقبل ذلك فلما استقر له الامر لم يف بشئ مما

شرط عليه واستقر له الامر السب على حاله لكنه ينصب
الحيل بالحسن عليه السلم مخافه ان يخرج عليه والحسن
يتحذر منه فهاجر عليه السلم من الكوفة الى المدينة
فكتب معوية الى جعدة بنت الاشعث بن قيس زوجة الحسن
الحسن عليه السلم ان لك عندى ان قتلت الحسن مائة
الف دينار وازوجك يابنى يزيد وانفذ لها سما قاتلا
فصعته فمرض اربعين يوما فلما اشرف على الموت اوصى
الى اخيه الحسين بان يحمله بعد موته الى قبر جده
عليه السلم ليجدد به عهدا ثم يمضى به فيدفنه بالبقيع عند ام
واخبره بانه لايمكنوه عند قبر جده واوصاه بان لايق
بسيفه محجمة دم ثم مات بعد ذلك ولما مات حمله
الحسين عليه السلم على قبر جده على ما اوصاه فظن مروان
ابن الحكم انه يريد دفنه عند جده فاظهر المنع من ذلك
واتت عايشة راكبة على بغل وهى تقول ما كان عثمان
ليدفن بالبقيع ويدفن الحسن عند رسول الله صلى الله عليه

واله فقال لها الحسين عليه السلم ويحك يا عايشة يوما
على جمل ويوما على بغل والله لولا وصية اخى لفعلت ثم
دفنه بالبقيع ۝ وفى زيارته عليه السلم فضل كثير روى عن
ابراهيم ابن عبد الله ابن حسين ابن عثمان ابن معلى ابن
جعفر قال قال الحسن ابن على يا رسول الله ما لمن زارك قال
من زارنى حيا او ميتا او زار اباك حيا او ميتا او زارك حيا
او ميتا او زار اخاك حيا او ميتا كان حقا على ان استنقذه
يوم القيمه ۝ وروى عبد الله ابن سنان عن ابى عبد الله
عليه السلم قال بينا الحسن ابن على عليه السلم فى حجر رسول الله
صلى الله عليه واله اذا رفع راسه فقال يا ابت ما لمن زارك
بعد موتك فقال من اتانى زائرا بعد موتى فله الجنة ومن اتا
اباك زائرا بعد موته فله الجنة ومن اتا اخاك زائرا بعد
موته فله الجنة ومن اتاك زائرا بعد موتك فله الجنة

المقالة الخامسة فى احوال الامام الثالث الحسين عليه
السلم قال صاحب التتمة مولده بالمدينه يوم الخميس لخمس

من شعبان وقيل لثلث منه سنة اربع من الهجرة وقيل
في اواخر ربيع الاول سنة ثلث من الهجرة وعلى هذا القول
المعوّل وعليه الشيخ في التهذيب والعلامة في التحرير وقد
سبقت الاخبار الواردة المتعلقة بتسميته في تسمية الحسن
عليه السلم وفعل النبي عند مولده من الحلق والصدقة و
العقيقه والاذان في اذنه ما روي في مولد الحسن عليه
السلم اسمه الحسين عليه السلم والقابه الزكي والسبط والدليل
على ذات الله والشهيد والرشيد والطيب والوفي والسيد
والمبارك والتابع لمرضات الله وكنيه ابو عبد الله لا غير
نسبه يعلم مما تقدم نقش الخاتم طالب الدنيا في التعب و
قيل ان الله بالغ امره والكل محتمل والاوجه تعدد الخاتم
المنقوش قال صاحب التتمة عمره سبع وخمسون سنة و
اشهر سبع منها مع جده وثلثون منها مع ابيه بعد جده
وعشر منها مع اخيه بعد ابيه بعد جده وعشر منها بعد
اخيه وهذا انما يصح بناءً على ان ولادته سنة اربع من الهجرة

او كان

او كان وفاته سنة ستين على ما رواه ابن الخشاب واما
اذا كانت ولادته سنة ثلث مضت من الهجرة وكانت وفاته
سنة احدى وستين فيكون عمره عليه السلم ثمانية و
خمسين وهو الحق وعليه الشيخ في التهذيب والعلامة في
التحرير وروى ان عمره ست وخمسون وهو بناء على ان ولادته
في اربع سنة ووفاته في ستين والله اعلم بحقيقه الحال و
كان في ايام امامته بقية ملك معوية وباقي الايام في ملك
يزيد عليه وعلى ابيه الف لعنة نساءه عد السراري ليلى
بنت ابي مرة ابن مسعود وقضاعة ورباب بنت امرء القيس
وام اسحق بنت طلحة وعد بعضهم شاه زنان في عد نسائه
اولاده عشرة ستة منها ذكور وهم علي الاكبر وعلي الاوسط
وعلي الاصغر ومحمد وعبد الله وجعفر واربعة اناث وهن
زينب وسكينة وفاطمة ولم يسم الرابعه والمشهور ان
علي الاكبر قتل مع ابيه شهيدا وعلي الاوسط هو سيد
العابدين وعلي الاصغر جاءه سهم وهو طفل فقتله بوابه

رشيد الهجرى و وفاته بكربلا من ارض العراق قتيلا قيل
يوم الاثنين وقيل يوم الجمعة وقيل يوم السبت العاشر من
المحرم قبل الزوال سنة احدى وستين من الهجرة ايراد
مقتله على وجه الايجاز على ماذكره صاحب التتمه انه لما
توفى معوية وبايع الناس ليزيد وقام فى امر الخلافة ارسل
الى الوليد بن عتبه وكان امير المدينه يامره باخذ البيعة على
اهلها عاما وخاصة على الحسين عليه السلم فامتنع عليه
السلم من البيعة ليزيد ومضى الى مكة لخمس خلون من شعبان
سنة ستين فوصل خبره الى الكوفة فكاتبوه و وعدوه بالنصرة
واكدوا عليه فى طلب القدوم عليهم ارسل اليهم ابن عمه
مسلم بن عقيل فبايعوه للحسين عليه السلم وبلغ الخبر الى
يزيد فارسل الى عبيد الله بن زياد وكان واليا على البصرة يامره
بالمضى الى الكوفة ويبذل الجهد فى قتل مسلم بن عقيل فانتقل
الى الكوفة فلم يزل يهدد الناس باخبار الشام ويعدهم بالجوائز
والاكرام حتى نقضوا بيعة الحسين عليه السلم وبايعوا يزيد و

كان مسلم

كان مسلم مختفيا فلم يزل ابن زياد يفتش احواله حتى علم بمكانه ثم
كان بعد ذلك بينه وبين اصحاب ابن زياد حرب ولم يكن له ناصر
الا الله فقتل منهم جمعا وظفروا به بعد ذلك وقد اثخنوه با
لجراح فاخذوه اسيرا الى ابن زياد فامر به فقتل والقى من اعلى
القصر وكان ذلك يوم الثلثا لثلث مضين من ذى الحجه و
يوم الاربعا الثمان مضت منه سنة ستين من الهجرة وسار
الحسين عليه السلم من مكه قاصدا الى العراق فيل خروجه
كان فى اليوم الذى قتل فيه مسلم فلما وصل كربلا وصل خبره
الى ابن زياد فارسل الى حربه عمر بن سعد بن ابى وقاص فى عسكر
واتبعه بعساكر حتى تكاملوا ثلثين الفا وكان عدد اصحاب
الحسين عليه السلم فيما روى عن الباقر عليه السلم خمساوه
اربعين فارسا ومائة راجل ونقل انهم كانوا نيفا وسبعين
فخيره بين البيعة ليزيد والحرب فاختار القتل على الذل و
ضيق ابن سعد على الحسين عليه السلم ومنعه واهله وجمابه
من الماء فى تلك الايام فلما كان اليوم المذكور وهو يوم عاشورا

كان فى صبيحته الحرب بين الحسين عليه السلم وعمر سعد
حملة حملة حتى قتل جمع من اصحاب الحسين عليه السلم وروى
عبد الملك ابن اعين فى الصحيح عن ابى جعفر عليه السلام قال
انزل الله النصر على الحسين عليه السلم حتى كان ما بين السماء
والارض ثم خير بين النصر ولقاء الله فاختار لقاء الله عز وجل
ثم كان الرجل من اصحاب الحسين عليه السلم يتقدم الى
ملاقات الابطال ومعالجه النزال فيقاتل الى ان يقتل حتى
قتل جميع اصحابه واهل بيته فلما لم يبق له ناصر من اصحابه
واهل بيته حارب الاعداء بنفسه حتى قتل منهم جماعة
كثيرا وكان يحمل عليهم وقد تكاملوا ثلثين الفا فينهزموا
بين يديه كانهم الجراد المنتشر ثم اثخنوه بالجراح واختلب
عليه الطعن والضرب حتى وقع عن فرسه ثم ابان راسه
سنان بن انس النخعى وشمر ذى الجوشن الضبابى وسلب
الحسين عليه السلم وشيبت نساءه ونهبت امواله واحرق
فسطاسه ورفع راس الحسين عليه السلم الى خولى بن يزيد

فرفعه

فرفعه على رمحه وكان اول راس حمل على رمح فى الاسلام ورفعت
روس القتلا من اصحابه واهل بيته على الرماح وسار ابن
سعد بنسائه ومن تخلف من اهل البيت الى الكوفة فبعث
بهم ابن زياد الى يزيد بدمشق فكانوا بها مدة ثم ردهم
يزيد مع على بن الحسين عليه السلم الى المدينة ولما قتل
الحسين عليه السلم بعد ان دفن جميع قتلاه وترك الحسين
عليه السلم واصحابه بغير دفن فخرج قوم من بنى امية فجمعوا
القتلا من الحسين واصحابه وصلوا عليهم ودفنوهم بكربلا و
كانت قفارا ثم صارت بلدة ببركته عليه السلم واما راس
الحسين عليه السلم فروى انه ود فد فن بكربلا مع جسده
الشريف وقيل بعث به الى المدينه فدفن عند رسول الله
صلى الله عليه وآله وفى رواية بريد بن عمر ورواية ابان
بن تغلب عن ابى عبد الله عليه السلم انه دفن بالغرى عند
ابيه صلى الله عليه وآله وفى زيارته عليه السلم فضل
كثير روى محمد بن مسلم عن الباقر عليه السلم قال مروا شيعتنا

بزيارة قبر الحسين عليه السّلم فان اتيانه يزيد فى الرزق و
يمد فى العمر ويدفع مواقع السّوء واتيانه مفترض على
كل مومن يقر بالامامه من الله وعن ابى الحسين عليه السّلم
قال من اتى قبر الحسين عليه السّلم فى السّنة ثلث مرات
امن من الفقر ٥ وروى عن ابى عبد الله عليه السّلم انّه
قال لو ان احدكم حج دهره ثم لم يزر الحسين بن على عليه السّلم
لكان تاركا حقا من حقوق رسول الله صلى الله عليه وآله
لانّ حقّ الحسين عليه السّلم فريضة من الله تعالى واجبة
على كل مسلم وعنه عليه السّلم انه قال حق على الغنى ان ياتى
قبر الحسين بن على فى السّنة مرتين وحق على الفقير ان
ياتيه فى السّنة مرة وعن الحسين بن على بن ثوير بن فاخته
انه قال قال لى ابو عبد الله عليه السّلم يا حسين من خرج
من منزله يريد زيارة الحسين بن على بن ابى طالب عليه
السّلم ان كان ماشيا كتب الله بكل خطوة حسنة وحط
بها عنه سيئة حتى اذا صار بالحاير كتبه الله من المفلحين

واذا اقضى مناسكه كتبه الله من الفائزين حتى اذا اراد الانصراف
اتاه ملك فقال انا رسول الله ربك يقرئك السلام ويقول
لك استانف فقد غفر لك مامضى وعن الحسين بن
عبد الله عن الرضا عليه السّلم عن ابيه قال قال الصّادق
عليه السّلم انّ ايام زائر الحسين بن على عليهما السّلام
لا تعدّ من اجالهم ٥ وروى اسحق بن عمار قال سمعت ابا
عبد الله عليه السّلم يقول ليس شئ فى السّموات الا وهم
يسئلون الله ان ياذن لهم فى زيارة الحسين عليه السّلم
فوج ينزل وفوج يعرج ٥ وزيارته عليه السّلم ليلة النصف
من شعبان وليلة الفطر وليلة العرفه آكد روى عن ابى
عبد الله عليه السّلم انّه قال من زار قبر الحسين عليه السّلم
ليلة النصف من شعبان وليلة الفطر وليلة عرفه
فى سنة واحدة كتب الله له بكل خطوة الف حجة مبرورة
والف عمرة متقبلة وقضيت الف حاجة من حوايج الدنيا
والاخرة المقالة السّادسة فى ذكر احوال زين العابدين

عليه السلام الامام الرابع ولد بالمدينة يوم الخميس وقيل يوم
الاحد خامس شعبان وقيل نصف جمادى الآخر سنة ثمان
وثلثين من الهجرة هكذا قال صاحب التتمه والشيخ في التهذيب
وقال العلامة في التحرير سنة ثلث وثلثين والظاهر انه
سهو من قلم الناسخ ويدل عليه قوله فيه وقبض عليه
السلام بالمدينه سنة خمس وتسعين وله سبع وخمسون
سنة اسمه علي والقابه زين العابدين وسيد العابدين
والسجاد والزكي والامين كنيته ابو الحسن وقيل ابو محمد
وقيل ابو بكر نسبه علي بن الحسين بن علي بن ابي طالب
امه ام ولد اسمها غزالة وقال الكليني اسمها سلامة و
المشهور ان امه شاه زنان بنت يزدجرد روى عن جابر
الجعفي عن ابي جعفر عليه السلام قال لما اقدمت بنت يزدجرد
على عمر اشرق بها المدينه واشرق بضوئها المسجد لما دخلت
فلما نظر عمر غطت وجهها وقال عمر اشتهى هذه وهم بها فقال
له امير المؤمنين ليس لك ذلك خيرها رجلا من المسلمين

فخيرها فجاءت حتى وضعت يدها على راس الحسين عليه السلام
فقال له امير المؤمنين ما اسمك فقال جهان شاه فقال لها
امير المؤمنين بل شاه زنان ثم قال للحسين يا ابا عبد الله ليلدن
لك منها خير اهل الارض فولدت علي بن الحسين عليه السلام
وما ذكرناه في المقالة المتقدمه من انه عدها بعضهم
في السراري للحسين عليه السلام فمستنده ما نقل من ان امير
المؤمنين ارسل حريث بن جابر الجعفي الى طرف من المشرق
فارسل بنتي يزدجرد لامير المؤمنين عليه السلام وهي احدهما
فاعطاها للحسين فولدت منه زين العابدين واعطى الاخرى
لمحمد بن ابي بكر فولدت منه القاسم جد ابي عبد الله الصادق
نقش الخاتم لكل غم حسبي الله وقيل الصبر الغر ويحتمل تعدد
الخاتم المنقوش ايضا له زوجه واحدة بنت عمه الحسن ع
عدا السراري قيل اولاده تسعة ذكور ولم يكن له انثى وقيل
خمسة عشر وقيل اربعة عشر اربعهم البنات والباقي البنون
بوابه ابو خالد الكابلي وفاته بالمدينه يوم السبت الثاني

والعشرين من المحرم سنة خمس وتسعين وقيل سنة اربع
وتسعين والاول اظهر وقيل فى ثانى عشر المحرم وقبره بالمدينة
بالبقيع عند عمه الحسين عليه السلم سبب موته قيل امرض
وقيل سمه هشام بن عبد الملك ويستحب زيارته استحبابا
مؤكدا **المقالة السابعة** فى ذكر احوال الامام الخامس محمد
الباقر عليه السلم ولد بالمدينة يوم الاثنين ثالث صفر
سنة سبع وخمسين من الهجرة قبل قتل جده بثلث سنين
فى ملك معوية اسمه محمد لقبه باقر العلم والشاكر والهادى
كنيته ابو جعفر نسبه محمد بن على بن الحسين بن على بن ابى
طالب عليه السلم وامه ام عبد الله بنت الحسن بن على قال
العلامه فى التحرير والشيخ فى التهذيب وهو هاشمى من ها
شميين علوى من علويين وقبض بالمدينة سنة اربعة
عشر ومائة وله سبع وخمسون سنة ودفن بالبقيع نسائه
امرئتان عدا السرارى ام فروة وام حكيم اولاده سبعة و
قيل تسعة وقيل اربعة وعلى الاول وهو المشهور خمسة

منهم ذكور وهم جعفر وعبد الله وابراهيم وعبيد الله و
على والبنت ستتان بوابه جابر بن يزيد الجعفى نقش الخاتم
القنوع الغنى مدة الخلافة ثمانيه عشر سنة قال صاحب
التتمه قيل سمه هشام بن عبد الملك وفى زيارته فضل
كثير **المقالة الثامنه** فى بيان احوال الامام السادس جعفر
الصادق عليه السلم ولد بالمدينه يوم الاثنين سابع عشر
ربيع الاول فى ملك عبد الله بن مروان سنة ثلاثة و
ثمانين وقيل سته وثمانين والاول اصح واليه ذهب
العلامة فى التحرير والشيخ فى التهذيب اسمه جعفر ولقبه
الصادق والفاضل والظاهر كنيته ابو عبد الله وقيل
ابو اسمعيل نسبه جعفر بن محمد بن على بن الحسين بن
على بن ابى طالب عليهم السلم امه ام فروة بنت القاسم
بن محمد بن ابى بكر ابن ابى قحافه والقاسم هو الذى امه
بنت يزدجرد اخت شاه زنان ام زين العابدين عليه
السلم نقش الخاتم الله خالق كل شئ وقيل الوفاء قينه

الكرام ويحتمل تعدد الخاتم المنقوش كما مر عمره خمس وستون
سنة وقيل ثمان وستون والاول اشهر نساءه عدد السراري
اثنتان وقيل واحدة اسمها فاطمة اولاده موسى بن جعفر
واسمعيل الاعرج وعبد الله وام فروة واسحق ومحمد و
فاطمه ويحيى والعباس واسماء وفاطمه الصغرى فا
لمجموع احد عشر وعد بعضهم عشرة كاملة عد علي بامكان
يحيى والبنات ثلاثا بوابه المفضل بن عمرو فاته بالمدينه
يوم الاثنين نصف رجب وقيل فى شوال سنة ثمان
واربعين ومائه فى ملك المنصور وهو الاصح واليه
ذهب العلامة فى التحرير والشيخ فى التهذيب وقبره با
لبقيع عند ابائه الطاهرين سبب وفاته مرض وقيل سمه
المنصور فى عنب نقل انه كان فى زمان امامته بقيه
ملك هشام بن عبد الملك سنة وشهرين وعشرة
ايام ثم تولى مروان الحمار اربع سنين وهو آخر ملوك
بني امية وفى ايام خلافته خرج ابو مسلم باهل خراسان

وهو الذى

وهو الذى اسس ملك بنى العباس واخرج ابو العباس
فقتل مروان الحمار وجلس فى الحكم يوم الجمعة ثالث عشر
ربيع الاول سنة اثنين وثلثين ومائة ملك اربع سنين
وستة اشهر وتولى بعده ابنه المنصور اسمه عبد الله وكنيته
ابو جعفر الدوانقي وملك اثنين وعشرين سنة فكان منها
فى امامة الصادق عليه الصلوة والسلم اثنا عشر سنة وبنى بغداد
فى خلافته سنة خمس واربعين ومائة وانتقل اليها فكانت
موضع تخت بنى العباس وكان المنصور شديد البغض و
العداوة للصادق عليه السلم وروى انه استدعاه مرات
بعد ودة يريد قتله فيصرفه الله عنه ثم لاختصاصه
عليه السلم بامور غريبة كان يراها يمنعه عن عزمه فنقل
فى مرة انه سل بعض السيف ثم رده وحكى انه راى رسول
الله قد وقف قريبا منه بحيث لو احدث شيئا لمنعه وفعل
به ما يكره وفى مرة حكى انه راى دابة عظيمة قد وضعت
شفتها السفلى فى اسفل القصر وشفتها العليا فى اعلاه

ولم تبق الآن تلك القصر بين فيه ونقل انه عليه السلم
قال له في مرة اريد منك ان لا تدعوني الا في مهم فوالله
لا تصحبني الا قليلا فلما خرج مهد له المنصور بما فعل
وفي زيارته عليه السلم فضل كثير قال العسكري عليه السلم
من زار جعفرا واباه لم تشتك عينه ولم يصبه سقم ولم يمت
مبتلا وروى عن الصادق عليه السلم انه قال من زارني
غفرت له ذنوبه ولم يمت فقيرا وعن زيد الشحام قال
قلت لابي عبد الله عليه السلم ما لمن زار منكم قال كمن
زار رسول الله صلى الله عليه وآله **المقالة التاسعة**
في بيان احوال الامام السابع موسى بن جعفر ولد بالابواء
وهي موضع بين المكة والمدينة يوم الاحد سنة مائة و
ثمان وعشرين من الهجرة وقيل مائة وسبع وعشرين
والاول اشهر وعليه الشيخ في التهذيب والعلامة في
التحرير اسمه موسى ولقبه الكاظم والصابر والعبد الصالح
والامين والعالم كنيته ابو الحسن وابو محمد وابو ابرهيم

وابو علي

وابو علي وقيل ابو اسمعيل نسبه موسى بن جعفر بن محمد بن علي بن
الحسين بن علي بن ابي طالب عليهم السلم امه حميدة البربرية وقيل الاندلسية
ام ولد نقش خاتمه كن من الله على خطر وقيل من كثرت سلامته
دامت غفلته ويحتمل تعدد الخاتم المنقوش والله اعلم بحقيقة
الحال عمره خمس وخمسون هذا ما ذهب اليه الشيخ في التهذيب
العلامة في التحرير وقال الكليني عمره اربع وخمسون وقال
صاحب التتمة نقل انه كان له سراري لا يحصون ولم يقف
على نقل يجوز تزوجه امرأة بالعقد الدائم اولاده ثمان و
ثلثون عشرون منهم ذكور وثمانية عشر اناثا اسماء الذكور
علي الرضا وزيد وابرهيم وعقيل وهرون والحسن والحسين و
عبد الله واسمعيل وعبيد الله وعمر واحمد وجعفر ويحيى و
اسحق والعباس وحمزة وعبد الرحمن والقسم وجعفر اسماء
الاناث فاطمة وهي التي في القم وهي امرأة جليلة عظيم الشأن
وفي زيارتها ثواب عظيم روى سعد عن ابي الحسن الرضا
عليه السلم قال سألته عن بنت موسى بن جعفر عليه السلم

فقال من زارها فله الجنة وخديجه وام فروة وعلية
واسماء وفاطمة وام كلثوم وزينب وام عبد الله وزينب
الصغرى وام القاسم وحكيمة واسماء الصغرى ومحمودة
ولمامة وميمونة ومحشتان اخريان وفى عدد اولادها
اختلافات لا نطول الكلام بذكرها ابوابه محمد بن الفضل
وفاته يوم الخامس والعشرين من رجب وقيل اليوم السادس
منه وقال العلامة لست بقين من رجب سنة ثلثه و
ثمانين ومائه قتله السندى بن شاهك بالسم بامر
الرشيد عليه اللعنه ايراده انه لما توفى منصور الخليفة
تولى بعده ابنه المهدى عشر سنين وستة عشر يومًا
فقبض الكاظم عليه السلم وحبسه ثم راى امير المؤمنين
عليه السلم فى المنام وهو يقول له فهل عسيتم ان توليتم
ان تفسدوا فى الارض وتقطعوا ارحامكم فلما اصبح
دعا بالكاظم واخبره بما راى وخلا سبيله وحلفه
ان لا يخرج عليه ولا الى احد من ولده ثم مضى المهدى

فى المحرم

فى المحرم سنة تسع وستين ومائة وتولى بعده ابنه موسى
الهادى سنة وشهرا وخمسة عشر يومًا وكان يتهدد الكاظم
بالقتل وفى خلافته قتل الحسين بن زيد بن زين العابدين
ونقل انه لما اتى براسه ونسائه اليه نشطوا انشدا ابياتا
من الشعر ثم ذكر موسى الكاظم عليه السلم وتكلم عليه
متهددا له فقال قتلنى الله ان عفوت عن موسى فبلغ ذلك
الكاظم فاغتم وتوجه الى الله فنام فراى رسول الله صلى الله
عليه وآله فقال يا جدى ان يا موسى بن المهدى يريد
قتلى فاخبر انه مات وكان وفات موسى بن المهدى ليلة
الجمعة الرابع عشر من ربيع الاول سنة سبعين ومائة
وتولى بعد ذلك الرشيد المهدى ودفع الرشيد ولده
الى محمد بن جعفر بن الاشعث ليربيه فحسده يحيى بن خالد
وخاف من انتقال الخلافة اليه وكان يحيى بن خالد
ياتيه فى منزله ويختلط به ويطلع على اموره فيرفعها
الى الرشيد ويزيد عليها ليبعده بذلك منه فكان من

ذلك انه قال لبعض ثقاته هل تعرفون رجلا من ال ابى
طالب ليس بواسع الحال يعرفنى ما يحتاج اليه فدل على
على بن اسمعيل بن جعفر الصادق فحمل اليه مالا ثم انفذ
اليه ليرغبه فى لقاء الرشيد ويعده بالاحسان فعزم على
ذلك فلما اعلم الكاظم وكان يحسن اليه فقال له الى اين
يابن اخى فقال الى بغداد وذكر ان عليه دينا فوعده عليه
السلم بقضاء دينه والزيادة عليه فلم يلتفت الى ذلك فقال
له انظر يابن اخى واتق الله ولا تؤتم اطفالى وامر له بثلث
مائه دينار واربعة الاف درهم فلما قام من بين يديه
فقالوا جعلنا الله فداك فانت تعلم هذا من حاله وتعطيه
قال حدثنى ابى عن ابائه عن رسول الله صلى الله عليه واله
ان الرحم اذا قطعت فوصلته فقطعت قطعها الله و
انى اردت ان اصله بعد قطعه اذا قطعنى قطعه الله
قال فخرج على بن اسمعيل حتى اتى يحيى بن خالد فتعرف
منه خبر موسى بن جعفر ورفعه الى الرشيد فساله عن

عمه فقال ان اموالا تحمل اليه من المشرق والمغرب وانه
اشترى ضيعة بثلثين الف دينار فقال له صاحبها وقد
احضر المال ليأخذه لا اخذ هذا النقد ولا اخذ الا نقد كذا
وكذا فامر بذلك فرد واعطاه ثلثين الف دينار من النقد
الذى ساله بعينه فسمع ذلك منه وذكر فى مجلس الرشيد انه
يجتمع على باب عمه من الناس اكثر ما يجتمع على باب الرشيد
فامر له بمائتى الف درهم وولاه على بعض النواحى ومضى لاخذ
المال فدخل الى الخلافة حتى زحره زحرة اخرجت منه
حشوتها كلها فسقط لوجهه واجتهد وافى ردها فلم يقدروا
فوقع لما به وجاء المال وهو سرع فقال ما اصنع به وانا
فى الموت ومات ولم ينتفع بالمال وخرج الرشيد تلك
السنة الى الحج فبدء بالمدينة ولما كان الليل مضى الى قبر
رسول الله صلى الله عليه واله فقال يا رسول الله انى اعتذر
اليك من امر اريد ان افعله اريد ان احبس موسى بن جعفر
فانه يريد التشعب بين امتك وسفك دمائها ثم امر به

فاخذ من المسجد فقيده ثم اشد قبتين وجعله فی احدهما
واجعل كلا منهما علی بغل وخرجا من داره وهما مستوران
ومع كل واحد منهما خيل فافترقت الخيل بعضها مع احدی
القبتين علی طريق البصرة والاخر علی طريق الكوفه وكان
ابو الحسن عليه السلم فی القبة التی علی طريق البصرة وانما
فعل الرشيد ذلك ليعمی علی الناس وامر فی باب ابی الحسن عليه
السلم ان يسلموه الی عيسی بن جعفر بن منصور وكان عاملا
علی البصرة ح فسلم اليه فحبسه سنة وكتب اليه الرشيد يامره
بقتله فاستشار بعض اصحابه فی ذلك فمنعوه واشاروا
عليه بالاستعفاف فكتب الی الرشيد طال امر موسی بن
جعفر فی حبسی وقد اختبرته فما وجدته يفتر عن العبادة
ووضعت من يسمع دعاءه فما دعا عليك ولا علی وما
ذكرنا بسوء قط فان ارسلت الی من ياخذه منی والا خليت
سبيله فانی متحرج من حبسه فوجه اليه الرشيد من
يسلمه من عيسی بن جعفر فصيره الی بغداد وسلم الی

الفضل

الفضل بن الربيع فبقی عنده مدة طويلة فاراد الرشيد منه
قتله فابی فامره بتسليمه الی الفضل بن يحيی فسلمه منه و
جعله فی بعض حجره ووضع عليه الرصاد وكان عليه السلم
مشغولا بالعبادة يحيی الليل كله صلوة وقراءة القران ودعا
ويصوم النهار ولا يصرف وجهه عن المحراب فوسع عليه
الفضل بن يحيی واكرمه فبلغ ذلك الرشيد فكتب اليه
ينكر عليه ذلك ويامره بقتله فوقف عن ذلك ولم يقدم
عليه فاغتاض الرشيد لذلك ودعا مسرور الخادم وقال
اخرج علی البريد فی هذا الوقت الی بغداد وادخل من فورك
علی موسی بن جعفر فان وجدته فی دعة ورفاهة
فارسل هذين الكتابين الی العباس بن محمد والسندی
بن شاهك فقدم مسرور الخادم فنزل دار الفضل بن
يحيی لا يدری احد ما يريد ثم دخل علی موسی بن جعفر
فوجده علی ما بلغ الرشيد فمضی من فوره الی العباس بن
محمد والسندی بن شاهك فاوصل الكتابين اليهما

فلم يلبث النّاس الا وقد استدعى العباس بن محمد بالفضل
بن يحيى فجرده وجلده مائه سوط وكتب مسرور بالخبر
الى الرشيد فامر بتسليم موسى عليه السّلم الى السندى بن
شاهك فسلّم اليه وزاد غضب الرشيد على الفضل فلعنه
فى مجلس حافل وامر النّاس بلعنه فلعنوه فاتى يحيى بن
خالد حين بلغه ذلك من غير الباب الّذى يدخل النّاس
حتى جاءه من خلفه وهو لا يشعر ثم قال التفت يا امير
المؤمنين فاصغى اليه فزعا فقال له ان الفضل وعدت
وانا اكفيك ما تريد فسر وسكن غضبه ثم امر النّاس بالكف
عن لعن الفضل فكفوا ومضى يحيى على البريد حتى بلغ بغداد
واظهر انه اتى للنظر فى العمّال فتشاغل بذلك اياما ثم دعا
السندى بن شاهك فامره بقتل الكاظم عليه السّلم فا
متثل امره وكان الّذى تولى به السندى قتله سما جعله
فى طعام قدمه اليه فخس بالسم فلبث بعده ثلثا موعوكا
ونقل عن شيخ من اهل قطيعة الرّبيع ببغداد انّه قال

جمعنا

جمعنا السندى بن شاهك ثمانين رجلا من الوجوه
المنسوبين الى الخير فادخلنا على موسى بن جعفر عليه السّلم
فقال لنا السندى يا هؤلاء انظروا الى هذا الرّجل حدث
به حدث فان النّاس يزعمون قد فعل به ويكثرون فى
ذلك وهذا منزله وفرشه موسع عليه غير مضيّق ولم
يرد به امير المؤمنين سوءا وانما ينتظر به ان يقدم فناظر
امير المؤمنين وهذا هو صحيح موسع عليه جميع اموره
فاسئلوه قال وليس لنا همّ الا النظر الى الرجل والى فضله
فقال موسى بن جعفر عليه السّلم واما ما ذكره من الوسعة
وما اشبهها فهو على ما ذكر غير انى اخبركم ايها النّفوس
انّى قد سقت السّم فى سبع تمرات وانا غدا اخضر وبعد غد
اموت قال فنظرت الى السندى بن شاهك يضطرب
ويرتعد ثم مات بعد ذلك ولما مات امر السندى بوضعه
على الجسر واظهر للناس انه مات بقضاء الله تعالى
فكان النّاس ينظرون اليه وليس به جرح وروى انه ع

احضر مولى له مدينا فاوصى اليه بتغسيله وتكفينه
وروى انه بعض المخلصين حاج من الامية حاج والناس
يجتمعون وهم يقولون انه مات بغير قتل فقال
انا استخبر منه بماذا مات فقالوا انه ميت فكيف يخبرك
فدنى منه وقال يابن رسول الله انت صادق ابو صادق
فاخبرنا امت موتا ام قتلا فنطق عليه السلم وقال
قتلا قتلا قتلا ثم غسل وكفن وكان المتولى لذلك
الرجل الذى وصى اليه ودفن بالزولى فى مقابر قريش
من باب التبن ٥ وفى زيارته عليه السلم فضل كثير ٥ قال
الرضا عليه السلم من زار قبر ابى ببغداد كان كمن زار
قبر رسول الله صلى الله عليه وآله وقبر امير المؤمنين
الا ان لرسول الله ولامير المؤمنين فضلهما ٥ وروى
الحسن بن على الوشا عن الرضا عليه السلم قال سالته
عن زيارة قبر ابى الحسن هى مثل زيارة الحسين عليه
السلم قال نعم ٥ وعن ابن سنان قال قلت للرضا ع

مالمن زار اباك قال الجنة فزره ٥ وعن الحسين بن يسار
الواسطى قال سالت ابا الحسن الرضا عليه السلم مالمن
زار قبر ابيك قال زره فقلت اى شئ من الفضل قال فيه
من الفضل كفضل من زار والده يعنى رسول الله صلى الله عليه
وآله قلت فانى خفت ولم يمكننى ان ادخل داخلا قال
سلم من وراء الجسر **المقالة العاشرة** فى احوال الامام الثامن
الامام الرضا عليه التحية والثنا ولد بالمدينة يوم الخميس
حادى عشر ذى القعدة وقيل حادى عشر ربيع الاول
فى ملك المنصور سنة ثمان ومائة واربعين من الهجرة
وقيل سنة مائة وثلث وخمسين والاول اشهر واليه
ذهب الشيخ فى التهذيب والعلامة فى التحرير اسمه على
ولقبه الرضا والصابر والرضى والوفى كنيته ابو الحسن
نسبه على بن موسى بن جعفر بن محمد بن على بن الحسين
بن على بن ابى طالب امه ام ولد يقال لها خيزران المرسية
وقيل اروى ولقبها شقرا وقال الكلينى ام البنين وقال

الشيخ يقال لها ام البنين وقيل اسمها تكتم روى هشام
الاحمر قال قال لى ابو الحسن عليه السلم هل علمت احد
من المغرب قدم قلت لا قال بلى قد قدم رجل فانطلق
بنا اليه فركب وركبت معه حتى انتهينا الى رجل فاذا
به رجل من اهل المدينة معه رقيق فقلت له اعرض
علينا فعرض علينا سبع جوار كل ذلك يقول ابو الحسن
عليه السلم لا حاجة لى فيها ثم قال اعرض علينا فقال
ما عندى الا جارية مريضة فقال له ما عليك ان تعرضها
فابى عليه فانصرف ثم ارسلنى من الغد فقال قل له
لكم غايتك فيها فاذا قال كذا وكذا فقل قد اخذتها فا
تيته فقال ما كنت اريد ان انقصها من كذا وكذا
فقلت قد اخذتها فقال هى لك ولكن اخبرنى من الرجل
الذى كان معك بالامس قلت رجل من بنى هاشم قال
من اى بنى هاشم فقلت ما عندى اكثر من هذا
فقال اخبرك من هذه الوصيفة انى اشتريتها من اقصى

المغرب

المغرب فلقيتنى امرأة من اهل الكتاب فقالت ما هذه الوصيفة
معك قلت اشتريتها لنفسى فقالت ما يكون ينبغى ان يكون
هذه عند مثلك ان هذه الجارية ينبغى ان تكون عند خير
اهل الارض فلا تلبث الا قليلا حتى تلد بولد لها ما تولد
فى شرق الارض ولا غربها مثله قال فاتيته بها فلم تلبث
الا قليلا حتى ولدت الرضا عليه السلم نقش خاتمه انا لله
ولى وقيل من رفض هواه كفى شره دنياه ويحتمل تعدد
الخاتم والله اعلم بحقيقة الحال عمره خمس وخمسون وقيل
اربع وخمسون والاول اشهر وعليه الشيخ فى التهذيب و
العلامة فى التحرير وله عليه السلام عدة السرارى امراة
اولاده محمد والحسن وجعفر وابراهيم والحسين وعايشة
بوابه حميد بن قحطبه وفاته عليه السلم فى طوس يوم
الثلثا سابع عشر صفر سنة مائتين واثنين وقيل فى
ثلث ومائتين وهو الاصح واليه ذهب الشيخ فى التهذيب
والعلامة فى التحرير روى انه لما مات هرون الرشيد

وانتقل الملك الى الامين كان المامون يعاهد الله تعالى
ان هو اعطاه هذا الامر ان يضعه فى موضعه فلما
انتقل الامر اليه واستقر ذكر العهد فامر الجلودى بـا
حضار جماعة من آل بنى طالب منهم الرضا عليه السلم
وكان فى المدينة فاحضرهم الى عند المامون فقال له
المامون اريد ان اخلع نفسى من هذا الامر واوليك
هو فامتنع عليه السلم فقال اعيذك بالله يا امير المؤ
منين فقال انى موليك العهد بعد فامتنع فكرر عليه
المامون ذلك حتى قال له كلاما كالمتهدد له على الا
متناع فقبل عليه السلم عند ذلك وشرط ان لا يامر و
لا ينهى ولا يفتى ولا يقضى ولا يولى ولا يعزل ولا يغير
شيئا مما هو قائم فاجابه المامون الى ذلك كله ثم جمع
الناس وامرهم ببيعة الرضا عليه السلم ووضع للرضا
وسادتين عظيمتين فجلس عليهما وامر الناس ببيعته
ورفع الرضا عليه السلم يديه فيلقى بظاهرها وجه

نفسه

نفسه وبباطنهما وجوههم فقال له المامون ابسط
يدك للبيعة فقال ان رسول الله صلى الله عليه وآله هكذا
يبايع فبايعه الناس ويده فوق ايديهم وقام الخطبة
والشعراء وذكروا افضل الرضا عليه السلم وشاع امره
وضربت الدراهم باسمه وخطب له على المنابر وكان قبايل
بنى العباس يلومون المامون على فعله فيرد كلامهم با
لتوبيخ والتعنيف وكان من احسن ما قال لهم فى ذلك
انتم نطف السكارى فى ارحام العسالف ثم غلب على المامون
الشقاوة وحب الدنيا والحمية الجاهلية فى هدم ما بنى
ونقض ما ابرم وسد باب الجنة بعد فتحه وفتح باب
النار بعد سده فانحرف راته عن الرضا عليه السلم
وعزم على قتله وذكر من اسباب ذلك ان الرضا عليه
السلم كان يكثر من وعظ المامون وامره ونهيه وكان
المامون يظهر القبول ويضمر الحقد ونقل من ذلك انه
دخل ذات يوم على المامون وهو يتوضأ والغلام يصب

على يديه الماء فقال له لا تشرك يا امير المؤمنين بعبادة
ربك احدا فانصرف الغلام وتولى تمام الوضوء بنفسه
قال صاحب التتمة روى ابو الصلت الهروى فى حديث
طويل قال قال لى الرضا عليه السلم يا ابا الصلت ادخل
على هذا الفاجر فان انا خرجت وانا معطى الراس ولا
تكلمنى قال ابو الصلت فلما اصبحنا من الغد لبس ثيابه
وجلس فجعل فى محرابه ينتظر فيها هو كذلك اذ دخل
عليه غلام المامون فقال اجب امير المؤمنين فلبس
نعله ورداءه وقام يمشى وانا اتبعه حتى دخل على
المامون وبين يديه طبق عليه عنب واطباق فاكهة
وبيده عنقود عنب قد اكل بعضه وبقى بعضه فلما
نظر الى الرضا وثب اليه فعانقه وقبل ما بين عينيه
واجلسه معه ثم ناوله العنقود وقال يا ابن رسول
الله ما رايت عنبا احسن من هذا قال قال الرضا عليه
السلم ربما كان عنبا حسنا يكون من الجنة فقال له

كل منه

كل منه فقال الرضا عليه السلم تعفينى منه فقال لا بد من ذلك
وما يمنعك منه لعلك تتهمنا بشىء فتناول العنقود واكل
منه حبات ثم رمى به وقام فقال المامون الى اين
فقال حيث بعثتنى وخرج عليه السلم مغطى الراس فلم اكلمه
حتى دخل الدار فامر ان يغلق الباب فغلق ثم نام على
فراشه وكنت واقفا فى صحن الدار مهموما مغموما فبينا
انا كذلك اذ دخل شاب حسن الوجه قطط الشعر اشبه
الناس بالرضا عليه السلم فبادرت اليه وقلت له من
اين دخلت والباب مغلوق فقال الذى جاءنى من
المدينة فى هذا الوقت ادخلنى الدار والباب مغلوق
فقلت له ومن انت فقال انا حجة الله عليك يا ابا
الصلت ثم مضى نحوه عليه السلم ودخل وامرنى
بالدخول معه فلما نظر اليه الرضا عليه السلم وثب
اليه فعانقه وضمه الى صدره وقبل ما بين عينيه ثم
سحبه سحبا الى فراشه وتكلما بشىء لم افهمه ورايت

على شفتي الرضا عليه السلم مثنيا ابيض من الثلج ورأيت
ابا جعفر يلحسه بلسانه ثم ادخل يده من بين ثوبه
وصدره واستخرج منه شيئا كالعصفور فابتلعه
ابو جعفر ومضى الرضا عليه السلم فقال ابو جعفر يا ابا
الصلت ائتني بالمغتسل والماء من الخزانة فقلت ما في الخزانة
مغتسل فقال ائته الى ما امرك به فدخلت الخزانة
فاذا فيها مغتسل فاخرجته وشمرت ثيابي لاغسله
فقال لي ادخل الخزانة فاخرج لي الصفة التي فيه كفنه
وحنوطه فدخلت فاذا انا بصكا بسقط لم اره في تلك
الخزانة قط فحملته اليه فكفنه وصلى عليه ثم قال ائتني با
لتابوت فاتيته به فوضعه عليه وصف قدميه
وصلى ركعتين لم يفرغ منهما حتى انشق السقف فخرج
منه التابوت فقلت له ان المامون ياتي ويطالبني
فقال له اسكت انه فيعود يا ابا الصلت ما من نبي يموت
بالمشرق ويموت وصيه بالمغرب الاجمع الله بين

ارواحهما واجسادهما فما اتم الحديث حتى عاد فاخرجه
من التابوت ووضعه على فراشه كانه لم يغسل ولم يكفن
ثم دخل المامون باكيا حزينا قد شق جيبه ولطم راسه و
هو يقول يا سيداه فجعت بك يا سيدي وامر لحفر القبر فنبع
ماء فظهر فيه حيتان ثم ظهر حوته كبيرة فالتقمت
الحيتان حتى لم يبق منها شيء فقال المامون ما زال الرضا
يرينا عجايبه في حيوته حتى ارانا بعد وفاته وكان الرضا
عليه السلم قد اخبر ابا الصلت بجميع ذلك قبل موته فقال
للمامون وزير كان معه اتدري ما اراه الرضا عليه السلم
فقال لا قال انه اخبرك ملككم يعني بني العباس مع كثرتكم
وطول مدتكم مثل هذه الحيتان حتى اذا افنيت اصالكم
وانقطعت آثاركم وذهبت دولتكم سلط الله عليكم
رجلا منا افناكم ثم دفن عليه السلم في ذلك الموضع وهو
طوس في سناباد في الموضع المعروف بالمشهد من ارض
حميد وفي زيارته عليه السلم فضل كثير وثواب جزيل

قال عليه السلم من زارني على بعد داري ومزاري اتيته
في ثلثة مواطن حتى اخلصه من اهوالها اذا تطايرت
الكتب يمينا وشمالا وعند الصراط والميزان وعن ابي الحسن
موسى عليه السلم قال من زار قبر ولدي علي كان عند الله
كسبعين حجة مبرورة قال قلت سبعين حجة قال نعم و
سبعين الف حجة قال وقلت وسبعين الف حجة قال
رب حجة لا تقبل من زاره وبات عنده ليلة كان كمن زار
الله في عرشه قال نعم اذا كان يوم القيمة كان على عرش
الله اربعة من الاولين واربعة من الاخرين فاما
الاربعة الذين هم من الاولين فنوح وابراهيم و
موسى وعيسى عليه السلم واما الاخرون فمحمد وعلي
والحسن والحسين عليهم السلم ثم يمد المضمار فيقعد
معنا من زار قبور الائمة الا ان اعلاهم درجة واقربهم
حبوة زوار قبر ولدي علي وعلي احمد بن ابي نصر قال قرأت
كتاب ابي الحسن الرضا عليه السلم بخطه ابلغ شيعتي ان

زيارتي تعدل الف حجة والف عمرة متقبلة كلها قال
قلت الف حجة قال اي والله والف الف حجة لمن يزوره
عارفا بحقه **المقالة الحادية عشر** في بيان احوال الامام
التاسع محمد الجواد ولد بالمدينة في تاسع عشر رمضان
وقيل سابع عشر منه وقيل النصف وقيل النصف من ذي
الحجة وقيل عاشر رجب وقال العلامة في التحرير والشيخ
في التهذيب ولد في شهر رمضان سنة خمس وتسعين و
مائة ولم يتبينا العدد منه في ملك محمد الامين اسمه محمد
لقبه الجواد والمنتجب والقانع والمرتضى والتقي وكنيته
كنية جده الباقر عليه السلام ابو جعفر فاذا اريد به الجواد
عليه السلم قيد بالثاني واذا اريد الباقر عليه السلام قيد
بالاول او اطلق نسبه محمد بن علي بن موسى بن جعفر بن
محمد بن علي بن الحسين بن علي بن ابي طالب قال الشيخ و
العلامة امه ام ولد يقال لها الخيزران نقش خاتمه
المهيمن عضدي وقيل من كثرت شهوته دامت غفلته

ویحتمل تعدد الخاتم المنقوش کما ذکرناه مر اراعمره خمس
وعشرون سنة له امراءة واحدة عدا السراری اولاده علی
وموسی وفاطمه وامامة فعد داولاده اربعة وقیل
خمسة کما ذکرناه فی خاتمه من اصد العصمة والضلالة
بوابه عمر بن الفرات وقبض ببغداد فی آخر ذی القعدة
سنة عشرین ومائتین وقیل فی عاشر رجب فی ملك
المعتصم سمه المعتصم قبره بالزوراء عند الکاظم علیه
السّلم وفی زیارته علیه السّلم فضل کثیر روی ابراهیم
ابن عقبه قال کتبت الی ابی الحسن الثالث علیه السّلم اسئله
عن زیارة ابی عبد الله وزیارة ابی الحسن وابی جعفر علیهم
السّلم فکتب الی ابو عبد الله المقدم وهذا اجمع واعظم
اجرًا المقالة الثانیة عشر فی ذکر احوال الامام العاشر
علی الهادی قال الشیخ فی التهذیب والعلامة فی التحریر
والکلینی فیه ولد فی نصف ذی الحجه سنة اثنی عشر
ومائتین بالمدینة وقال صاحب التتمه یوم الجمعة

ثانی عشر رجب فی السنة المذکورة وقیل سنة مائتین
واربعة عشر فی ملك المامون اسمه علی ولقبه الهادی
والناصح والمتوکل والفتاح والنقی والمرتضی کنیته ابو
الحسن الثالث واذا قید بالثانی کان المراد هو الرضا علیه
السّلام واذا قید بالاول او اطلق فهو موسی علیه السّلم
نسبه علی بن محمد بن علی بن موسی بن جعفر بن محمد بن
علی بن الحسین بن علی بن ابی طالب علیهم السّلام امه
سمانة المغربیة ام ولد نقش خاتمه حفظ المعهود
من اخلاق المعبود وفی بعض النسخ حفظ العهود بغیر
میم وقیل من سقط هواه بلغ مناه والله اعلم بحقیقه
الحال عمره قال العلامه فی التحریر احدی واربعون سنة و
تسعه اشهر وقال الشیخ فی التهذیب احدی واربعون
سنة وسبعه اشهر وقیل اثنان واربعون وقال
صاحب التتمه اربع واربعون والاقوال الثلثه الاول
قریبة الی الصواب ومتقاربة بحسب المودی نقل انه کانت

سرية لاغير اولاده الحسن العسكري وحسنين ومحمد
وحكيمه وجعفر الكذاب وهو الذى ادعوا الامامة جرءة
على الله واضل خلقا كثيراً وقد خبر به زين العابدين عليه
السلم فى زمان حيوانه وروى بعض الرواة انه لما ولد سرت
به اهل الدار فمضيت الى ابى محمد الحسن فرايته غير مسرور
فقلت له يا مولاى مالى اريك غير مسرور بهذا الولد فقال
انه سيضل خلقاً كثيراً بوابه عثمان بن سعيد وفاته
بسر من راى يوم الاثنين ثالث رجب سنة مائتين و
اربع وخمسين سبب وفاته قيل مات باجله وقيل سمه
المعتز بالله قبره عليه السلم بسر من راى ويقال له سا
من راى المشهور بسامرة ويستحب زيارته عليه السلم
فيه المقالة الثالثة عشر فى ذكر احوال الامام الحادى عشر
الحسن العسكرى ولد بالمدينه يوم الاثنين رابع ربيع
الآخر سنة مائتين واثنين وثلاثين فى ملك الواثق
اسمه الحسن لقبه العسكرى والخالص والزكى كنيته ابو

ابو محمد نسبه الحسن بن على بن محمد بن على بن موسى بن
جعفر بن محمد بن على بن الحسين بن على بن ابى طالب عليهم
السلام امه ام ولد يقال لها حديث هكذا ماذهب اليه
الشيخ والعلامة وقال صاحب التتمه اسمها سوسن نقش
خاتمه انا الله شهيد عمره ثمان وعشرون وكان له سرية
لاغير اولاده القائم وموسى وجعفر وابراهيم وعايشه
وفاطمة ودلالة وقيل كان له ذكر وانثى وقال المفيد لا
اعرف له ولدا غير القائم عليه السلم بوابه عثمان بن سعيد
وفاته بسر من راى يوم الجمعة ثامن ربيع الاول سنه
مائتين وستين فى ملك المعتمد سمه وقيل مات باجله
وقبره بسر من راى وفى زيارته عليه السلم ثواب جزيل
روى عن زيد الشحام قال قلت لابى عبد الله عليه السلم
ما لمن زار احدا منكم قال كمن زار رسول الله صلى الله عليه
وآله وعن الحسن بن على الوشا قال سمعت ابا الحسن الرضا
عليه السلم يقول ان لكل امام عهدا فى عنق اوليائهم

وشيعتهم وان تمام الوفا بالعهد وحسن الاداء زيارة قبورهم
فمن زارهم رغبة فی زيارتهم وتصديقا لما رغبوا فيه
كان ائمتهم شفعاءهم يوم القيمة وعن ابی هاشم الجعفری
قال قال ابو محمد الحسن بن علی عليه السلم قبری بسر من رای
امان لاهل الجانبين المقالة الرابعة عشر فی ذكر احوال
الامام الثانی عشر محمد المهدی ولد بسر من رای يوم
الجمعة فی النصف من شعبان وقيل الثالث والعشرين
من شهر رمضان وقيل فی ليلة النصف منه سنة ما
ئتين وخمس وخمسين وقيل سنه مائتين وستة و
خمسين وقيل سنة مائتين وثمان وخمسين فی ملك
المعتمد بن المتوكل اسمه الذی يجوز ان يعلن محمد واسمه
الذی يجب ان يخفی ح م ود روی ابن بابويه فی كتاب كمال
الدين وتمام النعمه انه قال امير المومنين عليه السلام
علی المنبر يخرج رجل من ولدی فی آخر الزمان ابيض مشرب
بحمرة مندح البطن وعريض الفخذين عظيم مشاش

المنكبين بظهره شامتان شامة لون جلده وشامة علی
شبه شامة النبی صلی الله عليه وآله له اسمان اسم يخفی و
اسم يعلن اما الذی يخفی فاح م د واما الذی يعلن محمد فان
رايته اضاء لها ما بين المشرق والمغرب ويوضع علی رؤس
العباد ولا يبقی مومن الا وصار قلبه اشد من زبر الحديد و
اعطاه قوة اربعين رجلا ولا يبقی ميت الا وقد دخلت
عليه تلك الفرحة فی قلبه وفی قبره وهم يتزاورون فی
قبورهم ويباشرون بقيام القائم عليه السلم وقد ذكرنا
هذا الحديث باسناده فی رسالتنا المعمولة فی الامامة
المسماة بمراصد العصمة والضلاله فظهر من هذا ان ما
ذكره صاحب التتمة من ان اسمه صرح م د قال وقد وردت
احاديث متعددة عن الائمة صلوات الله عليهم فی النهی
عن تسمية باسمه مبنی علی عدم اطلاعه علی ذلك الخبر
الذی اوردناه والله ولی التحقيق لقبه صاحب الزمان
والمهدی والحجة والخلف والصالح والمنتظر وكنيته

ابو القاسم نسبه محمد بن الحسن بن علی بن محمد بن
علی بن موسی بن جعفر بن محمد بن علی بن الحسین
بن علی بن ابی طالب علیهم السّلم امّه ام ولد اسمه
قیل نرجس وقیل صفیة وقیل حکیمه وقیل ملیکة
والحق انّ اسمها کان ملیکه فغیرته الی نرجس روی
ابن بابویه فی کتاب کمال الدین وتمام النعمه ما
ملخصه انها کانت ابنته لبعض ملك الروم علی دین
النصرانیة وکانت من نسل شمعون بن منذر وصی
عیسی وکان جدها من ملوك الرّوم فاتاها العسکری
علیه السّلم فی المنام فاحبته وافتتنت به ثم هجرها
بعد ذلك فزاد شوقها الیه ثم رات فی المنام ان رسول
الله صلی الله علیه وآله اتا وخطبها من عیسی بن مریم
لولده العسکری فخطبها له عیسی من وصیّة شمعون
بن منذر فاجاب ورات ایضا ان فاطمه علیها السّلم
اتتها وخطبتها لولوها واعرض علیها الاسلام فا

فاسلمت فضمها فانتبهت وهی قائلة بالاسلام ثم اتاها
العسکری علیه السّلم بعد ذلك فی المنام فقالت له
یا حبیبی مالك هجرتنی من زیارتك فقال انك کنت
مشرکة فلما اسلمت زرتك وکان یاتیها بعد ذلك فی
کل لیلة ثم اخبرها بعد ذلك فی المنام ان جدها سیرسل
عسکرا الی حرب المسلمین وعلّمها انها تتحلی بحلیة
الوصایف وتغیر اسمها وتخرج مع العسکر فی الوصایف
ففعلت ذلك وکان اسمها ملیکة فغیرته الی نرجس
فلما کان الحرب ظفر عسکر المسلمین بعسکر النصاری
وهزموهم وغنموا من کان معهم من الوصایف و
کانت من جملتهم فلما وصلت الی ید النخاس عرضها
للبیع فکان کلما جاء احد یشتریها صرخت واضطربت
فضاق صدر النخاس وتعجب ودعا العسکری بعض
اصحابه وارسله بکتاب وصرة لا یعرف قدر ما فیها
ووصف الجاریة وامره بدفع الکتاب الیها فمضی الی

النخاس ونظر الى الجارية وهي على الحالة من الاباء و
الامتناع فدفع اليها الكتاب فلما قرأت فرحت فرحًا
شديدًا فكانت تقبل الكتاب وتضعه على عينيها
وقالت للنخاس بعني من هذا والا قتلت نفسي ثم قال له
بكم تبيعها قال بكذا وكذا فحل الصرة فاذا فيها ذلك القدر
فاتى بها العسكري عليه السلم فكان بينهما كلام ثم
بشرها بعد ذلك بولدها يملك الارض شرقا وغربا و
يملأها قسطا وعدلا كما ملئت جورا وظلما فولدته
المهدي عليه السلم نقش خاتمه انا الله حجته وخاصته
والعلم بمدة عمره وعدد ازواجه واولاده وغاية اجله
عند الله سبحانه بوابه عثمان بن سعيد قال العلامة
في التحرير يستحب زيارته عليه السلم في كل مكان
خاتمة للقايم عليه السلم غيبتان صغرى وكبرى
اما الصغرى فمن وفات والده الى سنة ثلثمائه وتسع و
عشرين وكان في تلك الغيبة يظهر على بعض الاحباء و

يخرج

ويخرج منه توقيعات الى الشيعة بالامر والنهي وكان
له وكلاء يصلون اليه مسائل الشيعة وحوايجهم و
يوصلون اجوبته كان محمد بن عثمان بن سعيد وكيلا
وكلائه تولى هذا الامر خمسين سنة ثم حفر لنفسه قبرا
وسواه بالساج فسئل عن ذلك فقال للناس اسباب ثم
سئل بعد ذلك فقال قد امرت ان اجمع امري فمات بعد
ذلك بشهرين في جمادى الاول سنة خمس وثلثمائه
وقيل سنة اربع وثلثمائة وقال عند موته امرت ان
اوصي الى ابي القاسم ابن روح واوصى اليه فلما حضرت
ابا القاسم ابن روح الوفات اوصى الى ابي الحسن علي
بن محمد السمري فلما حضرت السمري الوفات سئل
ان يوصي فقال الله امر هو بالغه فزمان غيبته الصغرى
تسع وستون سنة واما الغيبة الكبرى فهي التي وقعت
بعد مضي السمري وكان مضيه في السنة المذكورة و
هي ثلثمائة وتسع وعشرين وممن مات في تلك السنة

٨

علی بن الحسین بن موسی بن بابویه القمی و محمد بن
یعقوب الکلینی وقیل مات الکلینی فی السنة التی
قبلها واختلف فی رویته بعد الغیبة الثانیة والحق
انه لایری روی عنه علیه السلام انه قال من رانی بعد
غیبتی هذه فقد کذب رزقنا الله التشرف بشرف
ملازمته وجعلنا فی زمرة الواثقین بمعرفته
قد فرغ من تالیف تلک المقالات وجمع الانساب
والاحوالات اقل عباد الله واذل خلق الله محمد بن
رضا القمی بلغهما الله امالهما لیلة السادس عشر من
ربیع الآخر بعد مضی خمس وسبعین والف من الهجرة
النبویة فی مشهد
ثامن الائمة علی بن
موسی الرضا علیه
التحیه
والثناء

کتابخانه مجلس شورای ملی

